

توفيق السيف

المساواة

التأسيس الفلسفي للمفهوم وبعض التطبيقات في المجال العربي/الاسلامي

المساواة

التأسيس الفلسفي للمفهوم وبعض التطبيقات في المجال العربي/الاسلامي

1-ايزايا برلين: المساواة إشكالات المفهوم واحتمالاته
2-توفيق السيف: المساواة الفكرة وابرز تحولاتها
3-ستيفان جوزباث: النقاشات المعاصرة حول المساواة
4-ديفيد ميلر: المساواة والعدالة
5-برنارد وليامز : فكرة المساواة
6-محسن كديور: مراجعة لحقوق النساء في الإسلام

ترجمة وتحرير

توفيق السيف

مارس 2023

فهرس المحتويات

مقدمة الكتاب

مبدأ المساواة مهم للناس جميعا. وهو اكثر أهمية للمجتمعات العربية والمسلمة ، لأنها تعاني فعليا من الانعكاسات الكارثية لغياب المساواة ، مثل النزاعات الأهلية وضعف الاجماع الوطني. هذه المجتمعات في أمس الحاجة الى السياسات والقوانين التي تقيم المساواة فيما بين أعضائها ، كما انها في حاجة الى تبني وترسيخ القيم والمبررات الثقافية ، التي تضع المساواة موضع الاحترام والتبجيل.

وتوضح البرامج السياسية والاقتصادية التي تبنتها معظم الحكومات العربية والمسلمة ، ان نخبها تشعر بافتقار البلاد الى المساواة. ولذا فهي تكرر الحديث عن التوزيع المتوازن للموارد وبرامج التنمية على مختلف مناطق البلاد ، كما تؤكد على توفير التعليم الأساسي والرعاية الصحية للطبقات الفقيرة ، ولا سيما في الأرياف. هذه كلها تندرج تحت المفهوم السياسي للمساواة ، الذي يرمي الى تمكين الشرائح الأقل حظا ، من الاستفادة المتساوية من الموارد والإمكانات المتاحة في المجال العام.

في السياق نفسه ، فان الاهتمام المتزايد بحقوق المرأة ، وتمكين النساء من الوظائف العامة ، والمشاركة الفاعلة في الاقتصاد ، يكشف عن ادراك للخسائر الاجتماعية التي يؤدي اليها التمييز بين الجنسين ، فضلا عن كونه – بذاته – خطأ أخلاقيا. هذا مثال آخر على ان الشعور بالحاجة للمساواة ، يتزايد فعليا مع ارتفاع مستوى الوعي وانكشاف الحاجات

والمشكلات وسبل علاجها. يمكن – بناء على ما سبق – القول بان المساواة تقع في قلب برامج الإصلاح السياسي والاجتماعي في أي بلد. وانه ليس مقدرا للإصلاح ان يؤتي ثماره ، مالم يستهدف – بشكل جدي وصريح – إقرار المساواة والغاء القوانين والسياسات والممارسات التي تكرس التمييز.

على رغم وضوح الأمر ، واقتناع غالبية الناس بالحاجة الى استئصال التمييز ، الا انه من الشائع جدا ان تسمع رفضا واسع النطاق لمبدأ المساواة ، مع إحالة هذا الموقف الى تعاليم الدين. ويظهر لي اننا نعاني ازدواجية في الرؤية: شعور بالحاجة الى الغاء التمييز ، ورفض مواز لوضع هذا الشعور في إطار اصلاح نظام القيم السائدة في المجتمع. من المفهوم ان هذه الجزء الثاني راجع لتخوف المؤسسة الدينية ، القوية التأثير ، مما يعتبرونه انزلاقا في مشروع غربي يستهدف تهميش القيم الإسلامية. وقد كرر العديد منهم القول بان تغيير موقع المرأة في النظام الاجتماعي ، ربما يكون مقدمة لتهميش الاحكام او الضوابط التي يعتبرونها دينية.

من هنا نتبين ان مسألة المساواة مثيرة للجدل حقا. والحق انها كانت هكذا حتى في المجتمعات الغربية ، التي تقدمت خطوات واسعة في اتجاه إقرار المساواة.

لكن هذا يضعنا امام مفارقة. فعلى الرغم من كون المساواة مثيرة للجدل في البلاد العربية والإسلامية ، الا ان الدراسات المتخصصة فيها ، في اللغة العربية خاصة ، نادرة جدا ، تكاد تعد على الأصابع. بعبارة أخرى

فان الجدل الشديد حول المساواة ، لم يحفز الناس للاهتمام بدراستها وتبرير اعتراضهم عليها او البحث عن نموذج مساواتي بديل ، متلائم مع الثقافة الخاصة بهم.

لا بد من الإشارة – طبعا – الى وجود أحاديث كثيرة في التراث الديني حول ضرورة المساواة ودعوة الإسلام اليها. لكن غالب هذه الأحاديث ذو مضمون انشائي ، يراد منه تبرير شيء او الاعتذار عن شيء. أما الدراسات المعمقة ، لا سيما التي تقارب الإشكالات الكبرى المثارة حولها ، فهي نادرة جدا. أقول هذا وربما اتهم نفسي بالقصور او التقصير لعدم عثوري على كثير منها. لكن النقاشات التي يثيرها طرح مسألة المساواة ، تدل دون شك على ان ما هو متاح من أبحاث ، نادر لا يشفي الغليل.

ان ندرة الكتابات الناضجة وقلة تداولها ، هو - على الأرجح – السبب الذي يجعل شريحة واسعة جدا من المتعلمين ، بل وحتى أهل العلم ، يرفضون مبدأ المساواة من دون تحفظ. الحقيقة انهم يرفضونه لانهم لا يستطيعون الحديث فيه. وسوف تلحظ في أي نقاش حول المساواة ، ان كثيرا من المناقشين يعتقدون ان ما يطلبه العقل وما يريده الدين هو العدل وليس المساواة. ومثل هذا القول بات اقرب الى مسلمة يذكرها الناس وكأنها حق مطلق ، ولا يقبلون فيها نقاشا ، كما يرفعها المدافعون عن التمييز ، حتى لو انطوى على ظلم صريح.

هذا هو السبب الذي دعاني للعمل على هذا الكتاب ، بهذه الطريقة تحديدا ، أي ترجمة بعض ابرز الكتابات التي قدمت معالجات

جوهرية لمفهوم "المساواة". الأبحاث المنشورة في الأوراق التالية لا تستهدف تبجيل مبدأ المساواة ، مع ان قراءتها سوف تقودك – بالتأكيد - الى هذا المسلك. ان غرضها الرئيس هو توضيح ان المساواة قيمة مستقلة قائمة بذاتها ، وهي بديهية من بديهيات العقل والأخلاق ، فضلا عن كونها ضرورة لحياة البشر ، وتشمل أيضا معالجة عميقة للعلاقة العضوية بين المساواة والعدالة ، والنقد الموجه الى المبدأ من جانب من لا يراه قيمة مستقلة او ضرورية.

ان فكرة المساواة بين الناس بسيطة جدا. لكنها في الوقت نفسه مورد خلاف شديد. فهناك من يضعها في أعلى مراتب القيم ، وهناك من ينكرها كليا ، او يعتبرها قيمة ثانوية.

يستهدف هذا الكتاب بسط المفهوم وتوضيحه ، وبيان أوجه الخلاف حوله ، وبعض جوانب التطور في فهم المساواة ، والتحولات التي أصابت موضوعاتها. وهو يقدم رؤية بانورامية عن ابرز النقاشات التي تدور في زمننا ، مع خلفية وافية نوعا ما ، غرضها إيضاح ابرز النقاشات القديمة.

مادة الكتاب

تنطلق فصول الكتاب من الواقع القائم ، تظل متصلة بهذا الواقع ، تعالجه فلسفيا ، من دون ان تنحبس في تفصيلاته. انها ليست تأملات مجردة او منفصلة عن واقع الحياة ، كما انها ليست وصفا لهذا الواقع او تحليلا لما يجري فيه. فهي تقع بين النظري والواقعي ، تحاول وضع مسار

للتفكير في الحلول ، او أرضية فلسفية واخلاقية متينة ، يمكن ان نبني عليها حلولا سياسية لبعض المشكلات ، التي لا يمكن حلها في إطار جدالات المصالح او توازنات القوى التي تشكل الواقع السياسي.

يخاطب هذا الكتاب الباحثين في العلوم السياسية والعاملين في السياسة ، في المقام الأول. لكنه أيضا يسعى لاثارة اهتمام رجال الدين والناشطين في المجال الديني ، الذين أظن انهم دعموا رؤية تبرر التمييز ، خلافا للقاعدة الكبرى التي تؤكد على التكافؤ بين بني آدم ، والتي تكرر ذكرها او الإشارة اليها في القرآن الكريم. في الفصل الذي كتبه راقم هذي السطور ، والفصل الذي كتبه الأستاذ محسن كديور ، تم التركيز خصوصا على موقف هذا الفريق ، وتفسير العوامل التي ربما دفعته لاختيار هذه الرؤية (وكلا الكاتبين يراها خاطئة وغير منسجمة مع روح الدين وأحكام العقل).

اضافة للمقالتين المذكورتين ، يضم الكتاب اربع مقالات أخرى ، أولها مقالة الأستاذ ايزايا برلين ، وهو فيلسوف ومفكر بريطاني معروف. تستهدف المقالة تقديم إجابات وافيه ومتينة عن أسئلة أولية مثل: لماذا نعتبر المساواة مبدأ مهما ، شأنه شأن المباديء الكبرى مثل الحرية والعدالة والنظام. لماذا هي ضرورة لحياة الانسان ، وماذا يعني ان يعيش الانسان من دون مساواة. يركز برلين على ان المساواة هي القاعدة المسبقة للعلاقة بين الناس ، وهي من المسلمات التي لا تحتاج الى تبرير ، بعكس التمييز الذي يعد على الدوام خروجا عن القاعدة ، فهو يحتاج الى مبرر مناسب. يؤكد برلين أيضا على الطبيعة التعددية والمتنوعة لحاجات

الانسان ، وهو تنوع يتطلب دائما استعمال منظومة قيم وليس قيمة واحدة ، لتفسير او تبرير او ضبط السلوك. في كل حالة من الحالات يقوم الانسان بتقديم احدى القيم وتأخير غيرها ، ليس انكارا لقيمتها بل لان كل واقعة تتطلب ترتيبا خاصا لا يتوافق بالضرورة مع كل حالة أخرى.

مقالة البروفسور ستيفان جوزباث ، تقدم عرضا بانوراميا للموقف من المساواة عند أبرز التيارات الفلسفية. وهو مقال يشكل خلفية ممتازة عن النقاشات المعاصرة ، وبينها بطبيعة الحال النقاشات التي يضمها هذا الكتاب ، إضافة الى نقاشات لم يتسع المجال لتغطيتها في الكتاب.

يتجلى في مقالة البروفسور ديفيد ميلر مثال آخر عن منهجه في ربط القضايا التي تثير الجدل في ميدان السياسة اليومية ، بأصولها البعيدة في الفلسفة السياسية ، حيث يجري إيضاح الحمولة الأخلاقية ، التي ينطوي عليها كل واحد من الخيارات المختلفة في كل مسألة. كما يركز على القيمة الرفيعة للعقلانية الجمعية ، وضرورة اخذها بعين الاعتبار من جانب الباحثين ورجال السياسة. هذا يوضح ان العمل الفلسفي عند ميلر ليس مجرد تأمل احادي ، ولا يستهدف فقط وفقط البحث عن الأمثل والاعلى بين الخيارات ، بل يهتم أيضا بالبحث عن افضل الممكنات ، وافضل الخيارات التي تحظى بالرضا والقبول من جانب جمهور المواطنين. هذا يعبر عن رؤية ميلر التي فحواها ان على الفيلسوف ان يساهم أيضا في الارتقاء بمستوى النقاش الجماهيري في قضايا السياسة.

أما البروفسور برنارد ويليامز فيكرس جانبا كبيرا من مقالته للتأكيد على الحمولة الأخلاقية لمبدأ المساواة. وفقا لهذا الرأي فان التأكيد على

جوانب التماثل بين بني آدم ، قد لا يضيف قوة الى الاستدلال المنطقي على ضرورة المساواة. لكنه - على أي حال – تذكير بحقيقتنا كبشر ، نتشارك المشاعر والعواطف واحتمال الآلام والمسرات. اذا نسينا هذه الحقيقة ، فربما نعطي الفرصة للقوى النافذة في السياسة ، كي تجور على فريق من الناس ، او تحرمهم من الحقوق التي ينبغي ان يتمتع بها الجميع على قدم المساواة. حين تقرر تلك القوى حرمان هذا الفريق او ذاك من حقوقه ، فانها تبدا بانكار الخصائص التي يشترك فيها الجميع ، أي تتعامل مع الشريحة المستهدفة وكان أفرادها لا يملكون تلك الخصائص (مثل العقل او معرفة الخير او حسن النية او غيرها). تبعا لانكار هذه الخصائص ، سترى نفسها في حل من الالتزام بالدواعي الأخلاقية المنبعثة منها ، وأولها الإقرار بتكافؤها مع بقية الناس ومعاملتها على هذا الأساس. من الأمثلة الواضحة على هذا المعاملة التمييزية ضد السود. فهي "لا تقوم على انكار كونهم بشرا ، بل انكار حيازتهم لذات المشاعر التي يملكها البيض (مثل الشعور بالألم ازاء الاذلال) الامر الذي يترتب عليه ، معاملتهم على نحو مختلف عن معاملة البيض".

يعتقد وليامز ان نظرتنا غير العادلة للآخرين ، وما يترتب عليها من افتراض ان ما يستحقونه اقل مما نستحقه نحن ، هذه الرؤية المنحازة مصدرها فرضية فحواها انني املك الأدوات الكافية لفهم الاخرين والحكم عليهم. في غالب الأحوال فان من يعطي نفسه حق الحكم على الاخرين استنادا الى معاييره ، سينظر الى نفسه ورغباته باعتبارها معيارا ، فكل من خالفها او اختلف عنها سيكون أدنى منه.

الطريقة المنصفة والصحيحة في التعامل مع الناس ، هي ان تنظر للعالم بعيونهم ، ان تفهم رؤيتهم لأنفسهم ولما يفعلون في حياتهم. الناس ، مثلنا ، كائنات واعية ، يملك كل منها ارادات واهداف ، ويرى الاشياء التي يفعلها من زوايا محددة. كمثال على ذلك فان توماس اديسون الذي اخترع أشياء كثيرة ، يعتبر عند الناس جميعا شخصية رفيعة القيمة. لكن شخصا اخر انفق حياته كلها من اجل ان يخترع شيئا لكنه اخفق فيه ، هذا الشخص سينظر اليه من قبل الاخرين كمخترع فاشل فحسب. ولأنه فشل ، فلن يكون له محل في قائمة الذين ساهموا في تطوير التقنية والعلم. صحيح انه كرس حياته لهذه المهمة ، لكن اخفاقه ، جعل جهوده كلها غير ذات صلة بقيمة الرجل.

لكن لو نظرنا للأمر بالطريقة الثانية ، أي حاولنا ان نفهم رؤية الشخص لنفسه ورؤيته لعالمه ، فسوف نعطيه القيمة التي يستحقها ، ليس كمخترع فاشل ، بل كشخص اجتهد في ان يكون مخترعا ناجحا. "نحن هنا لا نوجه التقدير لنتائج العمل الذي كرس حياته له ، بل لمعنى هذا العمل بالنسبة اليه". محور تقديرنا إذن ، هو الانسان نفسه وليس نتاج عمله.

هذا نظرة سريعة عن مادة الكتاب. وقد خصصت بضع صفحات للحديث عن ثلاثة من المساهمين فيه ، وعلى الخصوص حياتهم الفكرية وابرز اهتمامهم. واظن ان ما كتبته هناك سيعوض النقص الناتج عن الاختصار الشديد هنا ، على امل ان تسهم هذه وتلك في التعريف بهم وبقيمة الآراء التي يعرضونها.

الفصل الاول

ايزايا برلين: لمحات من حياته وفكره[1]

[1] لتفاصيل أوفى عن حياة ايزايا برلين ، انظر جوشوا شيرنيس و هنري هاردي: ايزايا برلين ... حياته وفكره ، ترجمة توفيق السيف ، مجلة حكمة (8 ديسمبر 2020) https://go.shr.lc/3eOD1Wc

في محاضرة القاها سنة 1988 قدم ايزايا برلين رؤية ، قال انها الخيط الذي يصل بين تأملاته في الحياة والناس والكتب ، خلال ما يقرب من ستين عاما ، بدءا من قراءته الأولى لرواية تولستوي المشهورة "الحرب والسلم"[1]. تتعلق هذه الرؤية بالدوافع الكامنة في اعماق النفس الانسانية ، والتي تجعل البشر يرتكبون اعظم الآثام ، ثم يكررونها مرات عديدة. لكنهم في نهاية المطاف يتمردون على ميلهم الغريزي للاثم والعدوان ، كما يتمردون على نوازع اليأس والاحباط والسخط ، ليتجهوا - من ثم – الى طريق الصلاح والاصلاح[2].

يوم توفي في 1997 قالت الصحافة البريطانية ، ان برلين كان واحدا من أكثر المتحدثين غزارة في المعلومات ، وأقدرهم على ربط الافكار

[1] ليو تولستوى من أهم الاسماء في تاريخ الرواية العالمية ، ونشرت رواية "الحرب والسلم" للمرة الاولى في 1869 وترجمت الى معظم اللغات الحية ، بينها العربية ، انظر ويكيبديا (13 أغسطس 2020) https://ar.wikipedia.org/w/index.php?title=&oldid=49774412 .

تتوفر نسخة رقمية لرواية "الحرب والسلم" ترجمة سامي الدروبي ، نشر وزارة الثقافة (دمشق 1976) على الرابط: https://archive.org/details/draymanahmed1985_gmail_1_201608/

[2] محاضرة "السعي وراء المثل الأعلى" القيت مختصرة في 15 فبراير 1988 في احتفال جرى في مدينة تورين ، حيث منح برلين جائزة السناتور اجنيلي عن البعد الأخلاقي في المجتمعات المتقدمة. ثم نشرت في "**نيويورك ريفيو اوف بوكس**" في 17 مارس 1988. نص المحاضرة منشور في كتاب "**ضلع الإنسانية الاعوج**" صص 27-47 تأليف هنري هاردي ، ترجمة محمد المغيربي ونجيب الحصادي ، المركز القومي للترجمة ، القاهرة 2013.

والتحليل الفلسفي للمشكلات[1]. ان مقالته المسماة "مفهومان للحرية = *Two Concepts of Liberty"* لا تزال من اكثر النصوص تأثيرا في الدراسات الخاصة بموضوع الحرية ، رغم مرور أكثر من ستة عقود على ظهورها. ويتفق المعجبون به ونقاده ، على أن تمييزه البارع بين الحرية الإيجابية والسلبية ، وفر نقطة انطلاق رئيسية للنقاش النظري في معنى وقيمة الحرية السياسية[2]. ويظهر احصاء أولي على محرك البحث المعروف "غوغل" ما يزيد عن 6100 ارجاع الى هذه المقالة ، في كتب ومقالات علمية ، حتى نوفمبر 2022[3].

عاصر برلين الظروف القاسية لاوربا خلال الحربين العالميتين الاولى والثانية ، ورحل من مسقط رأسه شابا يافعا ، عاشقا للرواية الكلاسيكية ، سيما كتابات الأدباء الروس التي اتسمت عموما بوصف مشاهد المعاناة والألم في المجتمعات الفلاحية والهامشية. وكان جديرا به ان يميل الى التشاؤم من الطبيعة البشرية. لكنه بدل ذلك نظر الى الصورة الكاملة. وهذا شأن الأذكياء الذين لا يتوقفون عند النقاط السوداء في مسيرة عمرها الاف السنين.

ولد ايزايا برلين في 1909 بمدينة ريغا ، عاصمة لاتفيا ، وهي ميناء

---

[1] ‘Philosopher and Political Thinker Sir Isaiah Berlin Dies’, ***BBC*** (Nov., 8, 1997) http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/24540.stm

[2] للاطلاع على النص العربي لهذه المقالة ، انظر ايزايا برلين: **الحرية** ، تحرير هنري هاردي ، ترجمة معين الامام ، دار الكتاب (مسقط 2015) صص 227-287. وتتوفر ترجمة اخرى بعنوان "الحرية ، خمس مقالات عن الحرية" قام بها يزن الحاج ، ونشرها المركز القومي للترجمة بالقاهرة ودار التنوير (بيروت 2015) والاحالات الواردة في هذه المقالة ، ترجع جميعا الى الاولى.

[3] *Google Scholar* (accessed 11-Nov-2022) bit.ly/3WH7kBi

على بحر البلطيق ، يخترقها نهر دوجافا ، قبل ان يصب في البحر. بعد الثورة الروسية (1917) تعرضت عائلته للاضطهاد ، ربما لأصولها اليهودية او لكونها من الطبقة الثرية ، فهاجرت الى بريطانيا في 1921. ويقول برلين ان العنف الشديد الذي شهده خلال الثورة الروسية ، شكل جانبا هاما من هواجسه المستقبلية ، ولا سيما نفوره التام من العنف السياسي ، والسلطات غير المقيدة والنظم الشمولية "لقد زرعت مشاهد القسوة في ذهني رعبا من العنف سيرافقني طوال حياتي"[1].

في 1957 اختير برلين استاذ "كرسي شيشل Chichele Professorship " للنظرية السياسية والاجتماعية بجامعة اكسفورد. وكانت محاضرته الافتتاحية هي"مفهومان للحرية" التي اشرنا اليها آنفا. وقد واصل برلين هذا العمل طيلة العقد التالي ، حيث أصبح بعدها الرئيس المؤسس لكلية ولفسون – اكسفورد ، حتى تقاعده في 1975. وخلال هذه السنوات عمل أيضا كأستاذ زائر بجامعة مدينة نيويورك. وفي 1974 تولى رئاسة الاكاديمية البريطانية حتى 1978.

تحولاته الفكرية

تأثر برلين بالفيلسوف المعروف ايمانويل كانط (1724-1804) وخلفائه. وفي بواكير حياته الاكاديمية ، تأثر بتيار "المثالية البريطانية = British Idealism" ولا سيما شروحات توماس هيل غرين وبرنارد بوسانكويت ، اضافة الى فرانسيس برادلي. وكان الاتجاه العام للحركة اقرب الى رد فعل على تيار الفلسفة التجريبية والنفعية. في وقت لاحق

[1] Jonathan Bergwerk, *Audacious Jewish Lives,* Vol. 4, P. 195 (lulu.com) 2020

تحول ايزايا برلين الى المدرسة الواقعية ل جون كوك ويلسون وجورج ادوارد مور. ومع شروعه في تدريس الفلسفة ، انضم الى جيل جديد من التجريبيين المتمردين ، الذين تبنى بعضهم نظريات الوضعية المنطقية لحلقة فينا والكتابات المبكرة ل فيغنشتاين. بين هؤلاء نذكر بالخصوص الفرد اير.

كان برلين متشككا في الوضعية المنطقية ، لكن ارتيابها في الدعاوى الميتافيزيقية أثر عليه ، كما جذبه أيضا اهتمامها الشديد بالطبيعة وسلطة المعرفة ، وهي قضايا شكلت محور انشغالاته الفكرية. تلك الشكوك والانشغالات ، إضافة إلى ميله لمعرفة التاريخ ، شكلت دافعا قويا عند برلين لدراسة أعمال الفلاسفة التجريبيين في بريطانيا ، ولاسيما الاسقف جورج بيركلي وديفيد هيوم ، الذين شكلت اعمالهما موضوعا لمحاضرات عديدة ، القاها برلين خلال العقدين الثالث والرابع من القرن العشرين.

في 1939 صدر الكتاب الاول لبرلين ، وكان عنوانه "كارل ماركس حياته وبيئته". وخلال عمله في الكتاب ، في منتصف الثلاثينات ، تعرف برلين على اثنين من المفكرين الروس ، سيتركان أثرا عميقا في تفكيره ، هما الكساندر هيرزن (1812-1870) وجورجي بليخانوف (1856-1918). كان هيرزن كاتبا وداعية سياسيا. ويظهر ان حقبة الحرب التي غيرت أشياء كثيرة في العالم ، تركت أثرها أيضا على انشغالات ايزايا برلين الفكرية ، كما أثرت على معتقداته ومواقفه السياسية ، سيما بعد رحلاته الى الاتحاد السوفيتي ، ولقاءاته مع المفكرين المقموعين هناك. الواقع ان برلين كان على الدوام ليبراليا. لكن منذ منتصف القرن العشرين ، بات شديد الاهتمام بالدفاع عن الليبرالية في عمله الفكري. هذا الموقف مرتبط كل الارتباط

بقناعات برلين الاخلاقية ، فضلا عن انشغاله الذهني بمسائل مثل طبيعة ودور القيم في حياة البشر.

في هذا السياق تخفف برلين من هموم السياسة ، وركز اهتمامه على تطوير رؤيته المتعلقة بتعددية القيم ، واختبار طبيعة العلوم الانسانية وتاريخ الأفكار ، التي شكلت - منذ منتصف الستينات - محور اعماله الفكرية ، واستأثرت بمعظم ما كتب من مقالات ، ولاسيما نقد الرومانسيين والمحافظين/ الرجعيين للتنوير.

في بدايات اهتمامه بالفلسفة ، تعرف برلين على المثالية (مدرسة ايمانويل كانط[1]) والوضعية المنطقية (مدرسة ديفيد هيوم[2]). ويبدو ان كلا منهما قد أثار اهتمامه ، لكنه انتهى برفض مقولاته. من خلال المدرسة المثالية ، تعرف برلين على الرؤية التي تعطي مكانا رفيعا للفلسفة بين بقية المعارف ، أي كونها قادرة على استنباط حقائق مجردة ، مطلقة ، أصلية وضرورية ، واعتبارها - بالتالي - أم العلوم جميعا *the queen of the sciences* كما يقال.

تاريخ الافكار

آمن برلين بالدور التنويري الذي تلعبه الفلسفة ، وكونها في طبعها الاولي مناهضة للتفكير القديم ومزعزعة للتقاليد. انطلاقا من هذه الرؤية ، ركز برلين على ما اعتبره لحظات التحول المفصلية في تاريخ الافكار. كما ركز على التحولات والتحديات التي ادت ، في تقديره ، الى انعكاسات

---

[1] حول ايمانويل كانط وفلسفته ، انظر عبد الرحمن بدوي: **موسوعة الفلسفة** ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيرت 1984) 2/ 269

[2] حول ديفيد هيوم وفلسفته ، انظر بدوي: المصدر السابق 611

عميقة في وعي الناس السياسي والاخلاقي وسلوكهم. اخيرا فان اهتمامه بالصراعات التي حدثت في أيامه ، قاده الى التركيز خصوصا على التاريخ الفكري الحديث ، وتتبع ولادة افكار بعينها ، رأى انها ذات اهمية خاصة في العالم المعاصر[1].

التعددية كمنهج في فهم العالم

مقاربة برلين في التمييز بين الحرية السلبية والايجابية ، هي اسهامه الاكثر شهرة في النظرية السياسية.[2] تتعلق هذه الأطروحة بالحرية السياسية في المقام الأول. لكن برلين مال في أواخر حياته للتشديد على ما أسماه "الحرية الاساسية" ويعني بها الحق في الاختيار او الارادة الحرة ، التي لا يكون للحرية أثر واقعي من دونها ، لانه – حسب تعبيره - "لا يمكن للانسان ان يبقى انسانا اذا فقدها"[3].

تنطوي ليبرالية برلين إذن على توجهين: اهتمام شديد بالحفاظ

---

[1] في دراساته عن تاريخ الافكار ، لم يوجه برلين كبير اهتمام للعصور القديمة. لعل الدراسة الوحيدة الملفتة في هذا الجانب ، هي مقالته في 1962 عن الفردانية في اليونان القديمة (اعيد طبعها ضمن كتابه "الحرية" صص 369-412). فيما يخص العصور الوسطى ، فرغم كونها تنطوي على ميزات تتجاوز الازمنة التالية في جوانب معينة ، الا ان برلين اعتبرها في العموم حقبة فقيرة في الجانب الفكري. وهو يرجع هذا الى الوضع الشديد الاستقرار ، وهيمنة الاتجاه المحافظ على الحياة الفكرية آنذاك. في المقابل ، وجه برلين اهتماما كبيرا نسبيا للفكر في عصر النهضة الاوروبية ، مع ان اهتمامه هذا اسفر عن مقال واحد فقط ، لكنه يقدم دراسة اصيلة ومؤثرة عن مكيافيلي. انظر

Isaiah Berlin, ‘The Originality of Machiavelli’, in M. P. Gilmore (ed.), *Studies on Machiavelli*, Firenze (1972) pp.149-206.

[2] حول أهمية هذا التمييز وابرز النقاشات التي دارت حوله ، انظر:

Ian Carter, “Positive and Negative Liberty", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019), https://plato.stanford.edu/entries/liberty-positive-negative/

[3] وردت فكرة "الحرية الأساسية" في رسالة له الى مايكل والزر بتاريخ 17 أكتوبر 1995. نشرت في

Isiah Berlin, *Affirming: letters 1975-1997,* Random House; Vintage Digital, 2017, Sect.21

على الموازنة بين القيم المختلفة ، وهو توجه ذو خلفية محافظة او براغماتية ، يقابله توجه ذو خلفية ديمقراطية- اجتماعية يؤكد على الحاجة لتقييد الحرية في حالات خاصة لصالح اقرار العدالة والمساواة ، ومن اجل حماية الضعفاء كي لا يضحى بهم لصالح الاقوياء[1]. لكن في كل الاحوال يبقى برلين ليبراليا ، فهو يؤكد انه رغم كل المزاحمات المحتملة من جانب قيم معارضة للحرية ، فانه يجب المحافظة على حد ادنى من الحريات الفردية ، لا يمكن النزول عنه ، وان هذا من الاولويات السياسية الثابتة.

ويبرر برلين هذه الرؤية ، بالرجوع الى نسخة واقعية/تجريبية من حجة "القانون الطبيعي". كتب برلين في هذا الصدد عن وجود "حقوق طبيعية" متولدة عن الطريقة التي تشكل بها الوجود الانساني ، في جانبه المادي والذهني ، وان اي محاولة لتبديل او تحديد الحياة الانسانية على نحو بعينه ، ستؤدي بالضرورة الى حجب غرائز الانسان وميوله واهدافه وطموحاته ، التي يشكل مجموعها جزء من جوهر الانسانية التي نعرفها.

من ابرز الأفكار التي تعرض لها برلين في مقالته حول المساواة

1) المساواة ليست فضيلة فقط ، بل هي ضرورة لنظام المجتمع الإنساني. لهذا فقد تصادف بين المؤمنين بها اشخاصا لا يؤمنون بحقوق الانسان ، ولا يقيمون تنظيرهم السياسي او الأخلاقي على ارضيتها ، كما وجدنا عند توماس هوبز ، بل حتى بعض الحكام المستبدين.

---

[1] برلين: الحرية ، صص 270-271

2) المقصود من هذه المقالة هو ان ننظر **كيف سيبدو مبدأ المساواة ، حين يفصل من تموقعاته التاريخية أو النفسية المعتادة:** هل ينطوي بذاته على مصداقية مستقلة عن تلك الانتماءات ، تجعله ذا جاذبية عند مختلف اصناف البشر في مختلف الأزمان؟.

3) معظم الذين ناقشوا مبدأ المساواة ، يوافقون عليه ، من حيث المبدأ. لكنهم يعترضون غالبا على نموذج المساواة المطلقة ، او المساواة الرياضية كما اسماها ارسطو. ان **كافة الامثولات والنماذج** التي طرحها الباحثون للنقاش ، على المستوى العلمي أو السياسي ، هي **تعديلات محددة على نموذج المساواة المطلقة.** ومن هنا فسوف ترى على الدوام خيطا يشير الى هذا النموذج ، في كل نماذج المساواة المطروحة في العالم الواقعي. الامر الذي يكشف عن موقع مركزي لمثال المساواة المطلقة ، في قلب التفكير المساواتي بكل مساراته.

4) يؤكد برلين على مبدأ ليبرالي رئيسي ، هو حرية الحركة كقيمة عليا في حياة البشر. وهذه المبدأ بذاته يتضمن فكرة تكافؤ الفرص ، حيث يبدأ الناس جميعا في نقطة واحدة ، أي في ظرف سياسي واجتماعي يوفر حقوقا متساوية ، وينطلقون منها للتنافس على الارتقاء المادي المتجسد في زيادة الاملاك ، والارتقاء الاجتماعي المتمثل في اتساع شبكة العلاقات الاجتماعية ، وما يترتب عليها من قدرة تأثير. ويؤكد برلين على مفهوم محوري ، خلاصته أن السمات الطبيعية للأفراد ، لا ينبغي أن تؤثر على حقهم في خوض المنافسة ، أو نيل الحقوق أو استثمار الفرص المتاحة في المجال العام. ربما ينتهي الناس في مواقع مختلفة ، لكن المهم ان يحظوا

بفرصة المنافسة المتكافئة.

5) رغم الجدالات النظرية حول المباديء والمعايير ، الا اننا نادرا ما نطبقها بحذافيرها. حين نواجه مشكلة في الحياة الواقعية ، فان الحل الذي نختاره سيكون مزيجا من مقولات متوازية ، بعضها يعالج ما نحتاج اليه وبعضها يلبي ما نرغب فيه ، أو يقصي عوامل أخرى غير مرغوبة. ان اهتمامنا باعتبارات الانصاف في النظم القانونية ، انما تشير الى رغبتنا العميقة في التزام مباديء العدالة ، حتى لو لم نستطع التحقق منها على نحو دقيق. مثال ذلك ان مبدأ "كل فرد يحسب واحدا" لا يطبق بشكل حرفي في غالب الاحيان ، بل يجري تعديله وفقا لما تفرضه عقائد أو غايات أخرى ، بحيث لا يعود الناتج مبدأ مفردا ، بل مزيج أو منظومة تنسجم مع الأعراف والاخلاقيات السائدة في المجتمع.

المساواة : اشكالات المفهوم واحتمالاته

ايزايا برلين

"كل انسان يحسب واحدا ، ولا احد يحسب اكثر من واحد"

هذه صياغة استعملت كثيرا من جانب الفلاسفة النفعيين[1].

** نشرت هذه المقالة للمرة الاولى في:

Isaiah Berlin, 'Equality', *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 56, 1955 – 1956, (pp. 301-326), https://www.jstor.org/stable/4544567

[1] نص هذه المقولة " Every individual in the country tells for one; no individual for more than one" وردت في كتاب جيريمي بنثام

'Rationale of Judicial Evidence', in J. Bowring (ed.), *The Works of Jeremy Bentham*, (Edinburgh, 1838–43), vii, p. 334 ،https://oll-resources.s3.us-east-2.amazonaws.com/oll3/store/titles/1998/0872.07_Bk.pdf

واشتهرت بعدما وصفها ج. ستيورات ميل ب "القول الفصل=Bentham's Dictum" في كتابه(1863) *Utilitarianism*. راجع:

Mill, John. S.: *Utilitarianism*, edited by J. Bennett 2017, chapter 5, p 42.

https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/mill1863_2.pdf

وللمزيد حول الفكرة ومكانتها في تراث النظرية النفعية ، انظر:

Marco E.L. Guidi , "Everybody to Count for One, Nobody for More than One" , *Revue d'études benthamiennes [Online]*, 4, 2008, http://journals.openedition.org/etudes-benthamiennes/182 (المحرر)

ويظهر لي انها تشكل قلب نظرية المساواة أو الحقوق المتساوية. وقد تركت بصمة واضحة في التيار العام للفكر الليبرالي والديمقراطي.

تبدو هذه العبارة بسيطة جدا. لكن لو أمعنت النظر ، فقد تجدها غامضة وملتبسة ، مثل كثير من العبارات المألوفة في الفلسفة السياسية. وقد تجد مؤدياتها مختلفة بين مفكر وآخر ، أو بين مجتمع وآخر. لكنها مع ذلك ، تبدو حاوية - اكثر من اي صيغة اخرى – للحد الادنى الذي لا يمكن اختصاره من مبدأ المساواة.

هذه العبارة ليست من نوع المسلمات التي دليلها فيها ، كحال العديد من الفرضيات التجريبية البسيطة ، التي تبدو على هذا النحو. كما انها ليست من نوع العقائد الكونية ، أضف إلى ذلك انها لا تنتمي لنظام فلسفي بعينه. فكرة ان "كل انسان يحسب واحدا" ليست فرعا عن الايمان بالحقوق ، سواء عنيت بها الحقوق الطبيعية أو الوضعية ، وسواء قصرتها على تلك المنسوبة إلى مصدر غيبي ، أو نظيرتها المنبثقة من أرضية العرف.

بطبيعة الحال ، يمكن لعبارة "كل انسان يحسب واحدا" ان تفهم كثمرة للاقرار بالحقوق الطبيعية الثابتة لكل انسان ، الحقوق التي هي جزء من انسانيته ، سواء قلنا بأنها جزء من تكوين الانسان ، أو قلنا انها منحت له عند الولادة بفعل غيبي. وبالتالي فهي عنصر لا يمكن استبعاده من البناء الكلي للعالم الواقعي. على أي حال فان المساواة مبدأ قائم بذاته ، قد تؤمن به على أرضية المباديء السابقة الذكر ، أو تؤمن به من دون المرور بأي تمهيد ميتافيزيقي من نوع ما أشرنا اليه.

اضافة لما سبق ، ربما نعتبر المساواة قاعدة كونية ، تشمل كافة الناس والظروف ، أو ربما نحصرها في فريق معين من الناس ، حيث تستمد صدقيتها من نظام حقوق قائم على قواعد قانونية محددة ، أو تقاليد أو مصادر إلزام اخرى معرفة.

لكن ينبغي القول مرة أخرى ، انها لا تتوقف على هذا. يمكن لاحدنا ان يتخيل مجتمعا جرى تنظيمه وفقا لآراء جيريمي بنثام أو توماس هوبز ، حيث لا يعترف للحقوق الفردية بالمكانة التي نعرفها اليوم ، أو يحصر دورها في نطاق محدود. لكننا – مع ذلك - سنرى فرصة لتطبيق ذلك المبدأ ، اي "كل انسان يعد واحدا وليس اكثر من واحد" باعتباره اداة عمل جيدة ، بناء على منظور نفعي ، أو بناء على ارادة حاكم مستبد ، أو إرادة أعضاء الهيئة التشريعية ، أو اي مالك للسلطة في مجتمع بعينه. بعبارة أخرى فان **فكرة ان "كل انسان يعد واحدا" ليست فقط من الحقوق والفضائل ، بل هي – اضافة إلى ذلك - ضرورة للعمل المنضبط والمنظم ، ولذا فان تطبيقها قد لا يكون مرجعه الايمان بحقوق الانسان ، بل الوفاء بحاجات النظام وضروراته.**

ثمة حقيقة لا شك فيها ، وهي ان أبطال المساواة الاكثر حماسة ، كانوا في الاساس من اشد المؤمنين بحقوق الانسان. لقد آمن بعضهم ان لكل انسان روح خالدة ، وانها ذات قيمة مطلقة ، وان لها حقا لا يمكن اهداره أو تهميشه ، تحت أي مبرر أو لأي هدف أدنى قيمة من الانسان. بعض اولئك الأبطال آمن ، فوق هذا ، بان العدالة معيار مطلق ، مقرر من قبل الله ، وهو ذات المصدر الذي نستمد منه رؤيتنا الخاصة في

المساواة .

وثمة بين المؤمنين بالمساواة ديمقراطيون ليبراليون ، بعضهم موحد وبعضهم ملحد أو متجاهل للتراث المسيحي – اليهودي ، أو حتى معارض له. هؤلاء يؤمنون بمبدأ المساواة كمبدأ أولي ، كقاعدة في الخلق ذاته ، تكشفت لنا بنور الطبيعة ، أو من خلال مصدر اخر للمعرفة أو منهج للكشف ، يمكن اعتباره موثوقا وراسخا. هذا كان معتقد الفلاحين الذين تبنوا اعلان حقوق الانسان في الثورة الامريكية (1776) ثم الفرنسية (1789) ولعله كان العنصر الفريد الاقوى في عقيدة المساواتيين ، منذ اصلاحات الاخوة غراشي وحتى ظهور الاشتراكية ثم الأناركية في العصر الحديث.

ثمة من يميل إلى ربط هذه المقولة "كل انسان يحسب واحدا" بالتراث الديني المسيحي ، أو بأعمال مفكري عصر التنوير الفرنسيين (القرن 18) وربما بهذه الرؤية أو تلك عن العقل أو الطبيعة. واقع الأمر ان هذه النسب كلها تاريخية أو سيكولوجية ، اكثر مما هي منطقية. لهذا سيكون مفيدا ان ننظر **كيف سيبدو هذا المبدأ ، مبدأ المساواة ، حين يفصل من تموقعاته التاريخية أو النفسية المعتادة** ، كي نرى هل ينطوي بذاته على مصداقية مستقلة عن تلك الانتماءات ، تجعله ذا جاذبية عند مختلف اصناف البشر في مختلف الأزمان.

التماثل كأساس للمساواة

بودي تقديم اقتراح يعين على استيضاح مصدر القيمة الذاتية

للمساواة ، وهو ان المعادلة المساواتية تمثل تطبيقا لمبدأ محدد ، فحواه ان القضايا المتماثلة تستدعي معاملة متماثلة ، اي أن التماثل في المعاملة هو الجزء الثاني الضروري للمعادلة. ومن هنا ، ومع الاخذ بعين الاعتبار ان البشر يشكلون صنفا واحدا ، اي ان كلا منهم انسان في حقيقته ، فان اللازم – وفقا للمبدأ المذكور– ان يجري التعامل مع كافة افراد هذا الصنف ، بطريقة متماثلة وموحدة ، على كل صعيد ، مالم يكن ثمة "**سبب كاف**" يسمح باستثناء هذا الفرد أو ذاك من هذا المبدأ الأولي.[1]

من الواضح ان هذا المبدأ صعب أو ربما مستحيل التطبيق بشكل حرفي. ليس من الممكن – واقعيا – ضمان معاملة جميع الناس ، في كل الظروف ، على نحو متماثل. هذا غير ممكن لأسباب عملية واجرائية ، فضلا عن الاسباب المبدئية. ما يمكن ضمانه لن يتعدى قدرا محددا ، يزيد أو ينقص بحسب الظروف.

أخذا بعين الاعتبار هذا التحفظ ، فان صون المبدأ من الابتذال ، يستدعي اتباع منهج يقوم على ترتيب الأولويات ، فيقدم الاكثر ضرورة وأهمية على ما دونه. وفي هذا السياق فان الأولوية ستكون لتطبيق القاعدة على تلك الجوانب من تعاملات الناس ، التي تترك أثرا عميقا في

---

[1] هذه الصياغة تسمح للمبدأ بأن يغطي شكلي الحقوق المتساوية في التملك ، التي ركز عليها فولهايم. انظر:

Richard Wollheim, 'Equality', *Proceedings of the Aristotelian Society*, 56 (1956) pp. 281-301. https://www.jstor.org/stable/4544567

اي المساواة المطلقة في التملك والمساواة المشروطة بمؤهلات محددة ، مثل الوسائل الكافية لجعل حيازة الملك ممكنة ، او الحق القانوني في الارث وما اشبه. فكرة "السبب الكافي" يمكن تمديدها كي تغطي اي نمط من الحالات تقريبا. ولهذا السبب تحديدا فان الفكرة تدعو للشك.

حياتهم ، اي تعزز أو تكبح تطلعاتهم ومصالحهم بدرجة معتبرة. الفرضية المطروحة هنا ، هي ان الطبيعي أو العقلاني هو ان تعامل كل عضو في صنف محدد (الانسان في المورد الذي نناقشه) كما تعامل اي عضو آخر دون أدنى فرق ، ما لم يكن ثمة **"سبب كاف"** للعدول عن هذا الاصل إلى غيره.

اقرار المبدأ على هذا النحو ، يترك قضايا اساسية معلقة ومفتوحة لاحتمالات متباينة. ولهذا فانه لن يكون خلافا للانصاف ، لو اعترض أحدهم قائلا بانه ما لم يتوفر تفسير محدد لعبارة **"سبب كاف"** ، فان المبدأ الذي يبدو في النظرة الأولى عظيما ، سوف يختزل في الواقع إلى مجرد حشو لفظي غير ذي أهمية. انه أشبه بالقول مثلا "انه لمن العقلاني ان تتصرف على النحو (أ) فيما عدا الظروف (ب) حيث لا يكون عقلانيا ، وكذا أي ظرف يمكن ان يكون (ب)". ان فتح الباب لعدد غير محدد من الاستثناءات ، يجعل القاعدة المفترضة غير جامعة ولا مانعة.

علاوة على هذا ، فان اعتبار التماثل معيارا مرجعيا للمعاملة المتماثلة ، قد يتسبب في تفريغ القاعدة من محتواها الدلالي.

بيان ذلك: كل شخص يشارك الاخرين في هويات/انتماءات عديدة. وكل نمط معيشة يمكن اعتباره اساسا لتصنيف اجتماعي. بل لا نبالغ لو قلنا ان كل فرد ، عضو في عدد من الاصناف/الانتماءات ، يصعب عده وحصره ، من الناحية النظرية على الاقل (مثال: الانسان عضو في طبقة ، جماعة لغوية ، ثقافية ، دين ، مذهب ، اصل عرقي ، تيار سياسي ، هواية ، مدينة ، حي ، حرفة ، مدرسة ، مجموعة عمرية .. الخ).

وبموجب القاعدة العامة ، التي تقضي باعتبار التماثل (في مثالنا : التماثل في الانتماء إلى جماعة واحدة او اكثر) مبرر المعاملة المتساوية ، فان أي معاملة ستكون قابلة للتبرير ، بناء على تماثلها مع ما تتلقاه احدى الفئات التي ينتمي اليها الفرد. (كمثل: يمكن ان يتعرض الفرد لتمييز ، اي معاملة غير مساوية لما يتلقاه أهل مدينته ، لكن هذه المعاملة مساوية ، مثلا ، لما يتلقاه العمال الاجانب في بلده. ولأنه عامل ، فانه يمكن – بناء على هذا - القول انه منح معاملة متساوية). بكلام اجمالي ، يمكن القول ان كل تمييز في المعاملة ، يمكن تبريره بانه مماثل لما يتلقاه فريق او فئة اخرى من المجتمع.

فاذا قبلنا بكون التماثل معيارا ، فان هذه المعاملة التمييزية ، ستكون مبررة.(مثال: الشخص أ ينتمي إلى المجموعات ب ، ج ، ح ، خ. يتلقى معاملة غير متماثلة مع المعاملة التي يتلقاها اعضاء المجموعة ب ، اي انه يتعرض للتمييز ، لكن هذه المعاملة مبررة بانها تماثل ما يتلقاه افراد المجموعة ج ، وهذا التماثل صنف سلفا بانه "سبب كاف" لانه من نفس جنس المعيار الاساس للمساواة). ان الأخذ بهذه القاعدة إلى نهاياتها ، سيؤدي – منطقيا – إلى افراغها من اي قيمة وتحولها إلى مجرد حشو فارغ.

ليس لدينا طريقة متينة لتلافي الانزلاق المحتمل إلى السخافة. لعل الطريقة الوحيدة التي نعول عليها هي اعادة صوغ الفكرة موضع الاحتجاج ، اي فكرة **"السبب الكافي"** ، على نحو يوضح بجلاء ما هي تلك المبررات (ما ينطوي تحت عنوات السبب الكافي) ، ولماذا اختيرت دون

سواها ، وما هي الابعاد أو الاوصاف التي تعتبر ذات صلة مباشرة ومؤثرة بالموضوع ، وما هي مبررات هذا التصنيف ، علما بان هذه الخيارات لن تعتمد على وجهة نظر شخصية ، بل على تطلعات وموازين قيمية لأشخاص مختلفين ، وعلى الأغراض المحددة لجمعية أو منظمة بعينها ، في ظرف لا يسمح لغير المباديء العامة بنيل اي قدر من الاهمية ، على اي من المستويين النظري أو العملي.

عقلانية الفكرة وعقلانية المنهج

في القضايا المتينة ، نهتم بتمييز الاسباب القوية عن نظيرتها الرخوة. كما نميز السمات الأساسية ، من تلك الضعيفة الصلة بجوهر الموضوع أو التي لا صلة لها اصلا. نحن نستنكر بعض اشكال التفاوت (مثل تفاوت مكانة الافراد بحسب اختلاف آبائهم) باعتبارها تعسفية وغير عقلانية ، فهي لا تستند إلى قاعدة أو اعتبار متفق عليه. لكن أنواعا اخرى من التمايز لا يمكن استنكارها (نذكر مثلا تلك القائمة على الجدارة والاهلية). **هذا التباين يشير إلى ان هناك قيما اخرى ، غير المساواة ، تتدخل فتؤثر على تطبيقات المثال أو القيمة** ، على نحو لا يعارضه حتى الاشخاص الاكثر حماسا بين المساواتيين.

حين نصف فكرة أو قولا أو اعتبارا ما بانه "عقلاني" فان جانبا من هذا الوصف **يتعلق بفن تطبيق الفكرة** أو القول ، التطبيق الذي يشمل ايضا جمع الفكرة مع الافكار المزاحمة أو الموازية ، كما يشمل التسوية بين الافكار أو ، على الأقل ، الجوانب المتعارضة في الافكار موضع الاهتمام ، اضافة إلى الاختيار الدقيق بين المباديء العامة ، على نحو لا يمكن دعمه

بتبرير أو تفسير نظري كامل[1].

بالعودة إلى المبدأ في شكله الذي يظهر عادة ، عندما يطبقه الناس: اذا كان لدي قناة أشارك من خلالها في تقرير مصير مجتمعي (كمثل: صحيفة تنشر رأيي او عضو في البرلمان يمثل مصالحي) ، فاني اظن ان من الانصاف ان يكون لبقية اعضاء المجتمع قناة مماثلة. ليس من الانصاف ان يكون لي صوت ، وان يكون هذا الصوت مسموعا ومؤثرا في أقدار مجتمعي ككل ، بينما لا يحصل بقية أعضاء المجتمع على الفرصة ذاتها. المبدأ نفسه ينطبق على قابلية التملك. اذا كنت قادرا على تملك شيئ ، وكان مسموحا لي ان أورث هذا الملك لأولادي من بعدي ، فليس من الانصاف ان لا يحصل اعضاء المجتمع الاخرون على نفس الامكانية ، مع كونهم مماثلين لي في كل ما يتطلبه امتلاك الشيء المذكور. وإذا كان مرخصا لي ان أقرأ وأكتب وأعبر عن رايي بكل حرية ، سيكون من الخطأ بل من الظلم والاجحاف ، ان اكون الوحيد في هذا المجتمع الذي يملك هذه الامكانات ويحظى بهذه الفرص ، دون الآخرين الذين يشاركوني الحياة في هذا المجتمع.

---

[1] شرح لفكرة برلين: للمحافظة على عقلانية الفكرة عند التطبيق ، فان علينا ملاحظة المسائل والمباديء التي تعارض أو تزاحم الفكرة مورد الاهتمام. ولهذا فان العقلانية قد تعني "خلطة" من المباديء والافكار المتصالحة ، والتي تسهم ككل في تشكيل الواقع. هذه "الخلطة" هي التعبير الاقرب الى الممارسة العقلانية ، رغم انها بذاتها قد تتحدى اي تفسير او تبرير عقلاني صريح تماما. يعتقد برلين ان الوضع الانساني ينطوي على مرونة او هامش من عدم الجزمية الاخلاقية. العقلانية الانسانية تتعامل مع غايات متنوعة ، بعضها مادي وبعضها ميتافيزيقي. للمزيد ، انظر :

John W Chapman, The Moral Foundations of Political Obligation' in J Pennock, & J. Chapman, (eds.), *Political and Legal Obligation*, (Transaction Publishers, 2017). pp. 142-179, p. 166 (المحرر)

دعنا نفترض ان هذا ما حدث فعلا. اي انني اتمتع بكل تلك الفرص والامكانات المذكورة أعلاه ، بينما يحرم منها غيري ، كلهم أو بعضهم. لو نظر أي عاقل في المسألة ، فمن البديهي ان يراها غير مقبولة ومخالفة لمنطق الأمور ، الا اذا وجد مبررا مناسبا من حيث القوة والصلة بالموضوع ، يسمح باعتبار ذلك الحرمان أمرا معقولا وغير مخالف لمقتضيات العدالة.

لكن لو جرى الأمر على نحو معاكس ، أي ان بقية الناس حصلوا على ذات المنافع والفرص التي حصلت عليها ، فهل يجب ان نقدم تبريرا او تفسيرا ، كي يصبح الأمر مقبولا او معقولا؟.

بالطبع لا. بعبارة اخرى فان **التوزيع المتساوي للفرص والمنافع لا يتطلب أي تبرير ، لأنه هو الأمر "الطبيعي"** ، وهو أمر يسلم الجميع بكونه عادلا وصحيحا في ذاته ، فلا يحتاج إلى تبرير.

لو رأيت مجتمعا يتساوى جميع اعضائه في املاكهم ، فلن تجد ما يدعو للتساؤل عن سبب هذا التساوي. لأن هذا هو الأصل والأمر الطبيعي. لكن لو رأيت الحال معكوسا ، اي رأيت المسافة شاسعة بين أناس يختصون بأملاك طائلة وآخرين لا يملكون شيئا ، فلابد ان هذا سيبدو لك غريبا ، وسوف تتساءل عن سبب المفارقة. وكذا الحال لو وجدت اناسا في مستويات متقدمة من العلم ، يجاورهم اخرون لم يتعلموا اصلا ، أو وجدت قلة تمسك بمفاتيح القرار ومصادر السلطة والقوة في البلد ، واكثرية لا يسمح لها حتى بالمشاركة في القرار. ان التباين في درجة الملكية ، وتباين الفرص المتاحة لأعضاء المجتمع للوصول المتساوي إلى

مصادر الخيرات المادية والمعنوية ، واختلاف قدرتهم على ممارسة الحقوق المدنية ، هي ما نعتبره تمايزا أو انعداما للمساواة ، وهو الامر الذي يراه العقلاء مخالفا لطبيعة الامور ، ومستوجبا للتبرير.

خلافا لما سبق ، فانه يسعنا تخيل عشرات الحالات التي تنطوي على تمييز ، لكنه تمييز مبرر ولا يخالف مقتضيات العدالة. اذكر مثلا ان القائد في أي جيش ، سيحصل على سلطة تفوق كثيرا السلطات التي يتمتع بها جنوده. لو فكرت في هذه الحالة ، فسوف تدرك فورا ان هذه طبيعة النظام في الجيش. لا نتخيل جيشا من دون هذا التراتب. ولا يعتبر هذا التراتب وما ينطوي عليه من تمايز ، مخالفا للعدالة أو غير عقلاني. تخيل أيضا الحالات التي يتجلى فيها التمايز لصالح اعضاء المجتمع الأكثر احتياجا ، مثل تخصيص موارد مادية للمرضى وكبار السن ، تتجاوز المتوسط الذي يحصل عليه بقية الناس (لان حالتهم تتطلب فعليا موارد اكثر من المتوسط). ومثل ذلك أيضا اختصاص أصحاب الكفاءات الباهرة ، بشكل مقصود ، بمكافآت تتجاوز ما يحصل عليه عامة العاملين. هذه كلها تمايزات واردة ومتعارفة. لكن ، كما يلحظ القاريء ، فان كلا منها ينطوي على سبب معقول يقبله الجميع.

لو كنت من المؤمنين بمجتمع منظم على اساس التراتب الطبقي ، فلعلي أجد تبريرا للقوة الخاصة أو الثروة أو المكانة المميزة ، للأشخاص الذين ينتمون إلى عرق بعينه ، أو طائفة أو عشيرة أو طبقة اجتماعية ، أي الحالات التي يحصل فيها بعض الناس على موارد وخيرات من دون مبرر ، سوى كونهم مولودين في عائلة بعينها. لكن في كل من هذه الحالات

سوف أكون مطالبا بابراز سبب مقبول عند الآخرين ، من قبيل السلطة الالهية أو النظام الطبيعي أو أمثالها.

يوضح الشرح السابق **فرضية هامة ، خلاصتها ان المساواة لا تحتاج إلى سبب لتفسير أو تبرير وجودها. لكن عدمها هو الذي يحتاج إلى تبرير**. انها نوع من الانتظام والتماثل والتوحيد الذي يعكس الوضع الطبيعي للأشياء. ان العلاقة الوظيفية ، بين سمات معينة وبين حقوق مقابلها – وفق ما أشار اليه ريتشارد فولهايم – لا تحتاج إلى احتساب أو ملاحظة استثنائية ، كحال الاختلافات والسلوكيات غير المعيارية أو التصرفات الخارجة عن المألوف ، التي تحتاج دائما إلى تفسير. كمثال على هذا ، دعنا نفترض أن لدي كعكة ، وثمة عشرة اشخاص اود تقسيم الكعكة عليهم. المتوقع عادة هو ان اقسمها إلى 10 اجزاء متساوية. وحينها لا يتوقع ان يعترض أحد أو يطلب تفسيرا. اما لو خالفت هذا المبدأ ، فانه سيكون متوقعا أو مطلوبا مني ان اقدم سببا خاصا لما فعلت.

ثمة معنى عميق في هذه المقارنات ، وان بدا غامضا نوعا ما ، هو الذي جعل المساواة مثالا رفيعا ، كما سمح بجعلها معروفة ، بل موضع اهتمام ، رغم ان تطبيقاتها المتطرفة لم تلق قبولا تاما ، سواء بين المفكرين السياسيين ، أو حتى عامة الناس ، عبر التاريخ المسجل للبشرية.

يبدو لي ان **المساواة تنطوي على مفهومين على الأقل** ، كلاهما يتعلق بحب النظام ، وقد أشار اليهما فولهايم من دون تسمية. هذان المفهومان **هما فكرة القواعد وفكرة المساواة الحقة**. وسوف اناقش في

الصفحات التالية كلا من الفكرتين بشيء من التفصيل

(1)

القواعد

كل قاعدة تنطوي – بالضرورة - على قدر من المساواة. بما ان القواعد هي تعليمات عامة تأمر بفعل شيء ، أو تنهى عن فعل شيء على نحو محدد ، في ظروف محددة ، وان الأمر والنهي فيها موجه لشريحة من الناس يجمعهم وصف معين ، فان المتوقع ان يؤدي الالتزام بالقاعدة ، إلى نوع من السلوك الموحد في الحالات المتماثلة.

حين تخضع لقاعدة ، فانك تندمج – إلى حد ما - في سياق واحد pattern. وحين تطبق القاعدة ، فأنت تسعى للتسوية والمساواة في السلوك أو المعاملة. هذا المفهوم ، اي التناظر بين القاعدة والمساواة ، يصدق عند تطبيق أي قاعدة ، سواء اتخذت شكل المباديء المعنوية والقوانين ، أو قواعد العمل في القانون الوضعي ، أو قواعد اللعبة أو انظمة العمل في الجماعات الاحترافية ، المنظمات الدينية ، الاحزاب السياسية ، أو غيرها من الجماعات ، وحيثما أمكن تقنين انساق السلوك والعمل على نحو نظامي أو متناغم.

القاعدة التي تعطي الاشخاص طويلي القامة ، حق التصويت بما يعادل خمسة اضعاف الاشخاص القصيري القامة ، تخلق – كما هو واضح – حالة تمايز وعدم مساواة بين الناس فيما يخص حقهم في التصويت. لكن لو نظرنا إلى المسألة ضمن الحدود الضيقة للقاعدة ، اي لم نقارنها بما ينبغي ان يكون ، فسوف نجد انها هي الأخرى تقرر نوعا من المساواة في الامتيازات ، بين اعضاء كل شريحة من الشريحتين اللتين كانتا طرفا في

هذه المعاملة. انها قائمة على عدم المساواة ، لكنها – ضمن اطارها الخاص – لا تسمح لشخص طويل القامة بتسجيل اكثر من خمسة اصوات ، اي ما يتجاوز حصة الاشخاص المشابهين له. كذلك الحال بالنسبة للأشخاص القصار القامة.

هذا يوضح جانبا جوهريا من فكرة القاعدة ، وهو المعنى الأول للمساواة وفق مقاربة ريتشارد فولهايم ، الذي رأى انه على رغم ان السلع والخيرات والفرص ، سواء كانت سلطة أو ملكية أو مكانة ، على رغم انها قد لا تكون مملوكة لكل شخص ، على نحو متساو أو إلى درجة متساوية ، إلا ان كل عضو في كل طبقة أو شريحة اجتماعية ، لديه الحق في حيازة تلك الاشياء ، التي صنفت كحق للطبقة أو الشريحة ككل[1]. هذا المفهوم للمساواة مستمد من جوهر فكرة القاعدة ، اي فكرة اخضاع الجميع لمسطرة واحدة وعدم السماح باستثناءات.

حين نتحدث عن "قاعدة" في مكان ما ، فان ما نعنيه حقا ، هو ان جميع المعنيين بها ، يجب ان يلتزموا بما تقتضيه. القاعدة توضع كي تنظم سلوك الناس على نحو محدد متطابق. وان اي تمايز ، اي عدم مساواة في هذا الالتزام ، سوف يصنف كاستثناء ، اي كمخالفة أو خرق للقانون أو القاعدة.

وجود القواعد ، والتزام الناس بمقتضياتها ، بقدر معين ، ضروري

---

[1] تركز مقاربة فولهايم على المقارنة بين معنيين للمساواة: الحيازة المتساوية للأشياء ، والحق المتساوي في حيازة الاشياء. وهو يتخذ الملكية كمثال محوري حيث يقارن بين الملكية المتساوية والحق المتساوي في التملك. راجع: R. Wollheim: Op.Cit. (المحرر)

لاستقامة الحياة في المجتمع الانساني. ويبدو لي ان هذه الفكرة ، اي وجود القواعد والالتزام العام بها ، محل رضا وقبول عند كافة الناس في عالمنا. قد يكون من ضروب المبالغة ، اعتبار هذا القبول العام قائما على ارضية اخلاقية بحتة ، فالواضح انه – في جانب معتبر على الاقل – مقبول في اطار تجريبي ، أو لانه جزء من القانون.

يهمني الاشارة ايضا إلى ان الاخلاقيات تفهم هي الأخرى باعتبارها قواعد ، أو باعتبارها تؤدي وظيفة مماثلة لوظيفة القواعد. وهذا الفهم يشمل تلك الاخلاقيات التي تمارس على المستوى الشخصي ، وكذا نظيرتها التي تطبق ضمن قواعد العمل السياسي العام.

مع فهم الاخلاقيات باعتبارها قواعد ، ومع الاخذ بعين الاعتبار ان المساواة تمثل واحدا من ابرز نواتج القاعدة ، فانه يمكن القول ان التطابق الافتراضي بين المساواة والالتزام العام بالقواعد ، يمثل واحدا من اعمق الحاجات والقناعات الراسخة عند بني آدم. وفي هذا المعنى فان المساواة توازي الاخلاقية الاجتماعية ، بقدر ما تفهم فيه الاخلاقية الاجتماعية كمنظومة من القواعد المتينة والمتناغمة الاجزاء.

انطلاقا من هذه الفكرة ، يمكن القول ان الدعوة للمساواة ، تعادل المطالبة بحياة متوافقة مع القواعد ، ورفضا للتحكم الاعتباطي أو الخضوع للأهواء الشخصية ، لمن يصفون انفسهم بالقادة الملهمين. وبهذا المعنى أيضا فان قولنا بان اللامساواة خطأ ، يساوي – في التطبيق – القول بأنه من الخطأ ان لا تتبع أي قاعدة في ظرف بعينه ، أو ان تقبل العيش في ظل قاعدة معينة ثم تخرقها. اللامساواة تحكي أيضا قصة ظرف

يعيش فيه الناس حياة متماثلة ، لكن بعضهم ، ومن دون سبب معلن ، ولا بالرجوع إلى قاعدة ، ينال أكثر مما ينال غيره ممن يحملون نفس الصفات والمؤهلات ، ويعملون في نفس الظروف. ونعلم بطبيعة الحال ان هذا التفاوت لا يتلاءم مع معايير الانصاف.

حين يخرق أحدهم القواعد من غير سبب ، فان سلوكه يعتبر غير عقلاني. وحين يلتزم بالقاعدة ثم يقدم تبريرا لموقفه ، فان هذا التبرير سيعتبر غير ضروري. القواعد لاتحتاج إلى تبرير خارجي لانها – بحسب التعبير المتعارف ، من الاصول والمسلمات التي دليلها في ذاتها =self-evident.

العيش في ظل القواعد لا يعني بطبيعة الحال انه لا يمكن خرقها أبدا. في نظام اخلاقي يتألف كليا من قواعد ، ويتم تعريفه وتحديد إطاره بواسطة مصطلحاتها الخاصة ، ثمة شريحة من الأفعال التي يجوز القيام بها ، رغم انها – من الناحية الشكلية على الأقل – تخالف بعض القواعد. في حالة كهذه ، يجب وصف الأفعال التي تنتمي إلى هذا الصنف ، وتبريرها بالرجوع إلى قواعد أخرى من نفس النظام الاخلاقي.

على سبيل المثال فان خرق القاعدة X يجب ان يكون مبررا بالرجوع إلى القاعدة Y التي في ظروف معينة يمكن ان تتعارض مع القاعدة X وتبعا للقاعدة Z يجب ان تلغيها أو تعدلها ، أو – في اي حال – يكون مسموحا لها بذلك. ابسط الأمثلة على هذا: ان سيارة الاسعاف يسمح لها بخرق نظام المرور (القاعدة X) اذا كانت تنقل مريضا في حالة خطر (القاعدة Y) لان انقاذ حياة الانسان له اولوية على صون نظام المرور

(القاعدة Z).

القواعد ليست مريحة دائما

حين يتقبل المجتمع القيم الاخلاقية ، على المستوى الشخصي أو الاجتماعي أو السياسي ، وحين تتحول هذه القيم من صورتها النظرية المجردة ، إلى تطبيقات محددة نشطة في واقع الحياة ، أي تغدو مضمونا ومعيارا لمنظومات القواعد ونظم العمل ، التي توجه سير الحياة في مختلف جوانبها ، فمن المتوقع ان يتحقق قدر مرتفع من المساواة.

لكن مع هذا ، ستكون التجربة عرضة **لثلاثة انوع من النقد ،** على أقل التقادير:

(أ) كثرة الاستثناءات:

ربما اقبل القواعد من حيث المبدأ ، لكني اتبعها بالشكوى من كثرة الاستثناءات التي لا يسندها تبرير يسمح بالاستثناء. إذا كنت سأقتصر على معارضة الاستثناء بذاته ، فهذا يعني ان شكواي تدور حصرا حول الالتزام بالقوانين الاجتماعية والاخلاقية أو خرقها ، وليس على مبدأ الالتزام بالقواعد بما هي.

دعنا نفترض ان الاستثناءات التي أعارضها ، تلبي رغبات لبعض الناس ، لكن على نحو يعيق تلبية رغبات لأناس آخرين. دعنا نأخذ مثلا الرغبة في حيازة السلع او الفرص النادرة بطبيعتها ، مثل بعض الممتلكات ، او السلطة ، او مكانة بعينها ، او ثمار الحضارة. وأمثال ذلك. من حيث المبدأ ، يجب ان يخضع التوزيع في هذه الحالات لقانون يضمن المساواة

بين الجميع. حين لا يكون ثمة قواعد تنظم التوزيع ، او كانت هناك قاعدة لكن الاستثناء منها يتقرر على نحو اعتباطي (اي دون ان يكون متلائما مع القاعدة الاصلية ، وليس مبررا او مقبولا ضمن قاعدة اخرى مقبولة) ، في حالة كهذه ، سوف اشكو أيضا من عدم الانصاف ، عدم الانصاف بمعنى ان الحالات المتماثلة لا تعامل على نحو متماثل ، خلافا للأصل الأولي في كل قاعدة ، الاصل الذي يقول ان كافة الحالات المتساوية يجب ان تعامل على قدم المساواة ، وخلافا لغرض القاعدة ، اي تفادي التعاملات المتباينة من دون مبررات او قواعد تسمح بالتباين.

(ب) قواعد قاصرة:

ربما اشكو من ان القواعد ذاتها سيئة أو باطلة. قد تأخذ هذه الشكوى عدة اشكال. من ذلك مثلا الشكوى من ان تطبيق قاعدة معينة ، ربما يقود إلى انتهاك قاعدة اخرى ، أو انتهاك مبدأ أراه أكثر أهمية أو أرفع قيمة. كمثل على هذا فان قاعدة ترجح - بصورة مستمرة – الاشخاص طويلي القامة في مقابل قصار القامة ، سوف تنتهك قاعدة أراها ارفع مرتبة ، وفحواها ان الصفات البدنية لا ينبغي ان تكون معيارا في منح المكافآت أو الالقاب على سبيل المثال. أو ربما تنتهك قاعدة تقرر ان جميع الرجال ، أو جميع الرجال الانجليز ، أو جميع اعضاء "الجمعية الارسطية"[1] ،

[1] تأسست "الجمعية الارسطية" في لندن في ابريل 1888 على شكل لقاء نصف شهري للنقاش الفلسفي. وفي يونيو من نفس العام بدأت في اصدار مجلة سنوية باسم Proceedings of the Aristotelian Society تنشر أهم ما قريء في تلك اللقاءات. ولا زالت المجلة مستمرة في الصدور. جدير بالذكر ان هذه المقالة قدمت أولا في لقاء للجمعية ، مع مقالة موازية بنفس العنوان لريتشارد فولهايم ، في مايو 1956 ثم نشرت المقالتان في المجلة العدد 56.

يجب ان يعاملوا باعتبارهم سواسية في هذا الخصوص.

لا ينتهي الامر عند هذه النقطة. ذلك ان احدا ما سيحتج على تخصيص أعضاء "الجمعية الارسطية" بالذكر ، عند الحديث حول المعاملة المتساوية ، لأنه يعتبر هذا انتهاكا للحق المماثل لكافة الرجال الانجليز ، ولعل أحدا آخر يأتي شاكيا من ان الاشارة إلى الانجليز كمستحقين للمعاملة المتساوية ، ربما تنطوي على تهوين من قيمة الحق المماثل لكافة الاوروبيين أو لكل الرجال. بعبارة مختصرة ، فان القاعدة ربما تشجب بحجة خرقها لقاعدة اخرى اوسع نطاقا. وبالتالي فانها ستعتبر استثناء غير عقلاني.

اضافة إلى ذلك ، ربما تتعرض القاعدة للنقد ، انطلاقا من تعارضها مع قواعد أخرى ، ليس لانها اوسع نطاقا ، بل فقط لانها غير متلائمة معها. في حالات التعارض بين القواعد ، مثل هذه ، يتبنى المساواتيون مبدا تقديم الاكثر على الأقل. بيان ذلك ان القواعد التي تضمن المعاملة المتساوية لعدد أكبر من الاشخاص ، أو عدد أكبر من الشرائح الاجتماعية ، ستكون على الدوام مرجحة على القواعد التي تضمن تلك المعاملة لأعداد اصغر من الاشخاص أو الشرائح الاجتماعية.[1]

انظر https://www.jstor.org/stable/4544567?seq=1 .
وهذا سبب اشارة الكاتب الى اعضائها. انظر موقع الجمعية على الشبكة
https://www.aristoteliansociety.org.uk/ وحول المجلة انظر
https://academic.oup.com/aristotelian (المحرر)

[1] سياسة المعاملة المتساوية للعدد الاكبر من الاشخاص ، تختلف بوضوح عن سياسة المعاملة

يمكن ان **يكون المجتمع مساواتيا جدا ، او مساواتيا إلى حد ما ، بناء على المدى الذي يذهب اليه في** ترجيح المبدأ السابق الذكر ، أي **ترجيح القواعد التي يستفيد منها عدد أكبر ، او شرائح اجتماعية أكثر ،** على تلك التي يستفيد منها عدد أقل. وعلى نفس النسق ، فسوف لن يوصف بانه مساواتي ، اذا تأثرت صياغة وتطبيق القواعد المتبعة في حل تنازعات المصالح ، بمباديء اخرى غير الارادة الصريحة والصافية في المعاملة المتساوية ، لأكبر عدد من الاشخاص او اكبر عدد من الاصناف ، حتى لو كانت هذه المباديء مرغوبة من بعض الاطراف ، من قبيل الرغبة في تعظيم السعادة ، مع علمهم بانها قد تؤدي إلى تفاوت جسيم. [1]

يجب ان لا نغفل أيضا ، ان لكل مجتمع شريحة من الاستهدافات أو القيم الحياتية ، التي قد لا تسمح بتطبيق الرؤية المساواتية على نحو صارم وأحادي الاتجاه. من ذلك مثلا الرغبة في تشجيع الفنون والعلوم ، أو الميل العام لزيادة القوة العسكرية أو الاقتصادية للدولة ، أو شغف النخبة أو الجمهور باحياء التقاليد القديمة

المتساوية للعدد الاكبر من الطبقات أو الاصناف. هذا يضع الاصلاحي المصمم على الغاء التشريعات التمييزية ، امام خيار حرج بين احتمالين لا يقبلان التسوية او الجمع: اما ان يركز على منفعة طبقة دنيا كبيرة من حيث عدد الافراد (الفقراء على سبيل المثال) او يركز على منفعة طبقات عديدة مماثلة ، مثل الاقليات الدينية او العرقية ، التي تضم عددا من الافراد أقل مما تحويه الطبقة الدنيا الكبيرة. السياسة الاولى ستمنح المساواة لعدد اكبر من البشر ، لكن الثانية ستزيل عددا اكبر من التمايزات الطبقية. ونظرا لأن كلا المسارين يعتبر طريقة صحيحة لتعميق المساواة ، ولأنه لا يمكن تبني الخيارين معا في وقت واحد (لأسباب عملية) فان داعية المساواة الصادق سيعتمد في اختياره على نوعية المساواة التي يميل اليها. ولن يعتبر مقصرا لو وقع اختياره على اي من الاثنين. (المحرر)

[1] افترض ان هذا الحكم لا يشمل المجتمعات التي تنطوي على ميل للمساواة ، أقوى من أي ميل آخر ، الى درجة ان البؤس المتولد – اوتوماتيكيا – عن اللامساواة ، يتجاوز اي مكسب آخر يمكن ان يتحصل عليه من ترك المساواة.

، فضلا عن ميل بعض الشرائح الاجتماعية للتغيير وتجربة انماط حياتية جديدة.

بعض هذه الاستهدافات ، ربما يولّد – في بعض الأحيان - معايير أو قواعد معاكسة للمساواتية الحازمة ، أي مبدأ ان "كل واحد يحسب واحدا ، ولا احد يحسب اكثر من واحد". من هنا نستطيع القول ان **فاعلية هذا المبدأ ، مشروطة فقط بالقواعد المطبقة في نطاقات بعينها**. بعبارة اخرى ، نستطيع القول ان تطبيق القاعدة يؤدي إلى نوع من المساواة بين المشمولين بها ، فاذا طبقت قاعدة في إطار اجتماعي ما ، فانها – بذلك القدر – تحقق المساواة بين المشمولين بالقاعدة. واذا طبقت في مناطق متعددة ، فان الاشخاص الخاضعين لها في كل هذه المناطق ، سيكونون أيضا متساوين في المجال الذي تؤثر عليه تلك القاعدة.

هذا يعني – ضمنيا على الأقل – ان **القواعد لا تضمن شيئا وراء نطاق اشتغالها الخاص**. نعلم بناء على هذا ان قواعد اخرى ستكون مؤثرة في هذه النطاقات ، وهي قد تعمل بطريقة مختلفة عن تلك التي تعمل بها القواعد السابقة. وفي هذه الحالة فسيكون لدينا حالة عدم مساواة بين الاشخاص هنا والاشخاص هناك. نحن ، بعبارة اخرى ، **إزاء تفاوت خلقته القواعد نفسها ، بسبب اختلافها.**

حين نصف قاعدة – كما نفعل احيانا – بانها غير منصفة ، فاننا نعنى على وجه الدقة ، ان تطبيقها يؤدي لتعارض مع قاعدة اخرى ، تدعم التعامل المتساوي في نطاق أوسع من الأولى. بعبارة اخرى ، فان تطبيقها ربما يعيق تأثير القاعدة الثانية ، التي تحقق المساواة لعدد اكبر من

الاشخاص ، أو عدد أكبر من الطبقات في ظرف معين أو مجال معين.

لكن الحديث عن قاعدة ما على النحو الذي سبق شرحه ، لا ينبغي ان يفهم منه أن التعارض بين القواعد ، مبرر لوصم أحدها بأنها سيئة أو خاطئة. فغاية ما يعنيه انها تتعارض مع قواعد أخرى أو مبادىء ، تستهدف اهدافا اخرى ، لا تشمل بالضرورة مساواة أوسع.

لعل هذا القول يبدو مجردا أو صعب التصور. لهذا ساعيد عرضه على نحو أوضح. ويهمني الاشارة أولا إلى انه على رغم ان مذهب جيريمي بنثام (1748—1832) القائل بان "كل شخص يحسب واحدا"، قد تجسد في تراث النظرية النفعية ، الذي كان أبرز رواده. لكن الواضح – كما يبدو لي - ان المساواة ذاتها ، ليست على ارتباط أو تلاؤم مع المذهب النفعي ، بل لا يبعد ان تتعارض معه في بعض الأحيان.

ومن هنا يمكن المجادلة أن المجتمعات الخاضعة لنظام هرمي/طبقي ، كحال بعض مجتمعات القرون الوسطى على سبيل المثال ، وكذا المجتمعات الثيوقراطية ، أو حتى المجتمعات التي قامت على أساس العبودية ، هذه النظم الاجتماعية ربما تقدم لأعضائها قدرا من السعادة (بغض النظر عن طريقة احتسابها) أعلى مما تقدمه تلك النظم التي يتمتع اعضاؤها بدرجة أعلى من المساواة الاجتماعية أو الاقتصادية .

نتذكر بطبيعة الحال ان مفكرين مثل مونتسكيو وروسو ، أعلنوا معارضتهم للرق. ليس لان الرق يجعل الناس تعساء ، فالأمر قد لا يكون هكذا في جميع الأوقات. ثمة عبيد لا يرون بأسا في وضعهم ، ولا يشعرون

بالتعاسة ، بل ربما فضل بعضهم أن يبقى عبداً ، لأنه يعجز عن تخيل نفسه في حياة مختلفة. اولئك المفكرون وامثالهم لم يعارضوا العبودية لهذا السبب ، بل عارضوها لذاتها ، أي لأنه لا يجوز لأي شخص ان يستعبد شخصا آخر ، ولأنه ليس جديرا ببني آدم ان يعيشوا حياة العبودية ، أو ان ينشئوا علاقات استعباد لأخوتهم في الخلق. بعبارة أخرى فان اولئك المفكرين يدعون إلى المساواة من اجل المساواة ذاتها ، وليس من أجل السعادة أو اي غرض آخر[1].

المعنى الفعلي لكلام هؤلاء المفكرين ، هو ان اي مجتمع تسود فيه قواعد أو قوانين تسمح بالعبودية أو تدعمها ، هو مجتمع يستحق الادانة والتنديد ، حتى لو قيل ان أعضاءه ربما يكونوا اكثر سعادة مما لو كانوا أحرارا. بل هو يستحق التنديد ، رغم اعتقادنا بان أرسطو قد يكون محقا في قوله ، انه ثمة أناس لا تتبلور قابلياتهم على أحسن وجوهها ، الا في ظروف الاستعباد[2]. رغم ذلك كله ، هذا المجتمع يستحق التنديد والادانة. ليس لأنه يخرق القواعد التي يعيش في ظلها ، بل لأنه يطيع النوع الخاطيء من القواعد ، ويتابع النوع الخاطيء من القيم.

---

[1] انظر في هذا الصدد : مونتسكيو: **روح الشرائع** ، ترجمة عادل زعيتر ، مؤسسة هنداوي (وندسور 2018) ص 439. ن.إ: https://www.hindawi.org/books/83648370/ .

ايضا جان جاك روسو: اصل التفاوت بين الناس ، ترجمة عادل زعيتر ، مؤسسة هنداوي (وندسور 2018) القسم الثاني ، ص ص 73-74. ن.إ: https://www.hindawi.org/books/61496319/ (المحرر)

[2] ورد في كتاب **السياسة** لارسطو ، الفصل الثاني: اصل السياسة والاستعباد، ترجمة الاب اوغسطينس ب. البولسي ، ص 17 . اللجنة الدولية لترجمة الروائع (الاونسكو) بيروت 1957 ن. إ. اطلعت عليها في 10-09-2019 https://www.dopdfwn.com/cacnoscana/scanoanya/362.pdf (المحرر)

مقتضى هذه الرؤية ، الحازمة نوعا ما ، أن المساواة ، أي القاعدة التي فحواها ان "كل شخص يحسب واحدا" ، سواء في توزيع الممتلكات أو في عدد الأصوات التي يملكها في البرلمان والهيئات السيادية ، أو في فرص التعليم أو الترفيه ، بل في أي جانب أو مجال ، هي غاية في حد ذاتها. المساواة غاية في حد ذاتها ، مع انها قد تتعارض مع غايات أخرى ، لكنها أعلى من تلك الغايات ، وفي حالات التعارض الحدي سوف نرجح المساواة على أي غاية أخرى.

(ج) النقد الرومانسي:

أخيرًا ، فقد يتعرض نظام اجتماعي ما للنقد ، ليس لأنه خرق القواعد التي يفترض انها وضعت كي تحترم ، وليس لأن القواعد المتبعة فيه سيئة أو ظالمة ، أو انها في تعارض مع غايات أو مثل يصنفها الناقدون في مرتبة أعلى معنويا أو أخلاقيا. ليس لأي من هذه الأسباب ، بل لسبب آخر ، خلاصته ان هذا النظام شديد الالتزام بالقواعد إلى حد الهوس.

لو قلت للناقد بان حدا أدنى من القواعد يعد ضرورة واقعية ، لا غنى عنها للحفاظ على درجة ما من النظام البشري ، فلعله يتراجع عن أصل الفكرة ، ويرد عليك بأن القواعد المطبقة فعليا في النظام محل النقد ، تتجاوز الحد الأدنى المزعوم. ربما يحتج ايضا بان المثال الاخلاقي ليس توليفا من قواعد ، بل يتشكل بطريقة عفوية تجمع بين التخيل والمكابدة ، خلال تعاطي الانسان مع تحديات حياته ، وسعيه لتصميم حلول تتناغم مع تطلعاته الواقعية والاخلاقية ، تماما مثل النشاط الابداعي للفنان أو الملحن. بل نستطيع القول ان الانسان ربما يطور مثاله الاخلاقي ، من

خلال تعبيرات ذاتية اقل انضباطا ، حيث تكون العفوية هي السياق الغالب ، مع حد أدنى من استعمال القواعد والاقرار بها على حد سواء.

من المفيد وقد وصلنا إلى هذه النقطة ، ان أذكر القاريء ، بأن التطلعات السياسية والاخلاقية ، لا تتطابق بالضرورة مع القواعد الاخلاقية والسياسية ، او تسير معها في خط واحد.

هجوم الرومانسيين على النظم الأخلاقية التي تبناها التجريبيون والعقلانيون ، اتخذ في بعض الأحيان هذا الشكل من انكار ما يعتبر في نظم الأخلاق التقليدية، فرضيات أولية أو ضرورات. ليس لأنهم يعتبرون هذه الفرضيات والضرورات خاطئة أو ضارة ، بل لأنهم يعارضون دعوى عموميتها.

الفلاسفة الرومانسيون ، وخصوصا في ألمانيا [1] ، هاجموا أسلافهم ، لان هؤلاء فرضوا قواعد ، وخلطوا بين قضايا ، ما كان ينبغي ان تخلط ، وبينها سمات فردية وحالات اخلاقية أو افعال اخلاقية ، كانت بالضرورة فريدة ومتنافرة/غير قابلة للمقارنة=incommensurable [2] بالرجوع إلى

---

[1] This, or something like it, was also advocated by Bergson in one of his last works, *The Two Sources of Morality and Religion* (London, 1935).

[2] مفهوم التنافر/عدم القابلية للمقارنة Incommensurability يعني انه لا يوجد قاسم مشترك بين طرفي المعادلة ، ولا معيار واحد يمكن ان ينطبق عليهما بنفس القدر ، كي نستعمله في المقارنة بينهما. ويرى بعض الفلاسفة ان الحرية والمساواة مثال على هذا النوع من القيم المتنافرة. للمزيد انظر مادة 'القيم المتنافرة' في موسوعة ستانفورد الفلسفية

Nien-hê Hsieh & Henrik Andersson, "Incommensurable Values", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/value-incommensurable/>. (المحرر)

معيار كوني واحد أو طريقة قياس جامعة.

لم يقتصر الهجوم الرومانسي على أسماء بعينها ، فقد شمل كل أولئك الذين بدا انهم يتقبلون التنميط القسري للقيم والقواعد الناظمة للحياة ، أي استبدال حالة التعدد والتنوع القائم في عالم الانسان ، بما يشبه سرير بروكرست الحديدي[1] ، لا لشيء إلا لانهم يقدسون القواعد ، اية قواعد ، ويوجبون طاعتها ، بغض النظر عن الفروق بين الناس ، والاهمية النسبية للقواعد الاخرى المعارضة ، ومدى تأثيرها في حياة الناس وخياراتهم الخاصة.

لا بد من الاشارة هنا إلى ان التغافل عن الفروق الفردية وتقديس القواعد ، بغض النظر عن اي جوانب أخرى جديرة بالنظر ، يقابله في مجالات موازية ، ابراز وتقدير لأوجه التشابه بين اجزاء الموضوع الذي تطبق عليه القاعدة ، واعتبارها وحدها ذات صلة بالموضوع. وقد تم احيانا الاستعانة بمقارنات مضللة ، مستمدة من ابحاث العلوم الطبيعية ، تتجاهل أو تسيء تصوير الفروق الفردية الحيوية أو تحرف معانيها. كل ذلك من أجل تبرير تصور خاص لمجتمع المساواة ، تصور يظهر اعضاء المجتمع كنسخة واحدة ، مكررة وفاقدة لأي تمايز أو فارق شخصي ، مجتمع يعيش وفق قواعد ثابتة ، تتعارض حديا مع كل تلك العناصر التي

---

[1] يذكر "سرير بروكرست" كاشارة الى التنميط القسري وحظر التنوع. وهو من الاساطير اليونانية ، ويحكي قصة حداد كان يجبر العابرين على النوم في سرير حديدي ، فان كانت ارجلهم اطول من السرير قطع جزء منها كي تأخذ نفس طول السرير. للمزيد انظر ويكيبديا http://bit.ly/2mthgCM (المحرر)

، وحدها ، تعتبر في نظر الرومانسيين ، جديرة بان تبقى وتصان.

هذه اذن ثلاثة اوجه للهجوم على فكرة "القاعدة" التي اعتبرناها أدق وابسط تعريف للمساواة. يجب القول هنا ان اوجه النقد الثلاثة ، قد توصم بانها غير ذات صلة بقضية المساواة كمبدأ أو كمفهوم. لكن التأمل سيظهر لنا انها في واقع الأمر ، ذات صلة بالاعتقاد في المساواة وليست غريبة عنها. دعني أوجز هنا فحوى ما يبدو كمفارقة:

ان الاعتراضات الثلاثة تقرر بعبارات مختلفة ، ما يعادل القول بان القواعد قد تعرضت للخرق ، دونما سبب كاف.

انها تقرر ان القواعد نفسها سيئة أو خاطئة ، أو

ان تلك القواعد سيئة ، لأنها ببساطة قواعد.

بين هذه التصورات ، تمثل الاعتراضات المندرجة في البند (أ) أكثر الثلاثة صلة بفكرة المساواة. لأن أي احتجاج ضد الاستثناءات ، هو دعوة للالتزام بالقواعد التي قلنا ان المساواة تعبير من تعبيراتها. اما الاعتراضات التي تندرج في البند (ب) فصلتها بالمساواة قصر على الحالة التي يكون فيها نقد القواعد ، منبعثا من كونها متعارضة مع قواعد أخرى ، تستهدف تحقيق درجة اعلى أو اوسع نطاقا من المساواة. أما الاعتراضات المندرجة في البند (ت) فهي هجوم مباشر على أمثولة المساواة الاجتماعية في حد ذاتها.

الواضح **ان امثولة المساواة الاجتماعية ، ليست بمفردها**

المساواة التي هي نتاج لازم لكل القواعد ، بما هي قواعد (هذا قائم مع انها قد تستمد قوتها ، من اتصالها الوثيق بنظم اخلاقية ، تتضمن في جوهرها عناصر مثل الكونية ، القواعد ، القوانين.. الخ) ، لأنه لولا هذا لما كان بالامكان الاعتراض على القواعد نفسها ، بمثل القول بانها تقود إلى التفاوت. وقد سبق الاشارة إلى ان هذا احتمال قائم.

فما هي اذن هذه الامثولة؟

(2)

المساواة الحقة Equality Proper

اذا كنت تبحث عن أبسط اشكال المساواة الاجتماعية ، فان مثالها الكامل يتجسد في امنية فحواها: ان كل شيء وكل شخص ، ينبغي ان يكون شبيها قدر الامكان ، بكل شيء آخر وكل شخص آخر. **هذا ما نسميه "المساواة المطلقة"**. كي نستوضح هذا المفهوم بصورة افضل ، دعنا نتخيل عالما يخلو من اي سبب لشكوى المساواتيين ، على اختلاف اصنافهم. دعنا نحاول التعرف على مواصفات هذا العالم التخيلي ، كي نصل إلى جوهر مفهوم المساواة الاجتماعية.

اشك ان احدا قد رغب يوما في قيام مجتمع كهذا ، بل أشك في أن احدا افترض أو احتمل ان مجتمعا كهذا يمكن ان يقوم. لكن يبدو لي ان المطالبات بتساوي البشر التي عبر عنها فلاسفة وناشطون ، ركزوا على هذا المبدأ كمحور لاصلاح النظام الاجتماعي. هذه المطالبات تشكل ما يمكن اعتباره صورة معدلة عن فكرة "المساواة المطلقة" تلك ، وهي فكرة تعتبر ، كما سلف ، مستحيلة وربما غير عقلانية.

في المجتمع المساواتي المثالي ، سوف تتقلص اللامساواة إلى أدنى الحدود (اللامساواة ينبغي ان تعني في هذا النموذج ، عدم التماثل).

ان السبب الاعظم للشكوى ، هو التفاوت بين شخص وآخر في سماته الخاصة ، أو في الخيرات التي يستأثر بها دون بقية الناس ، مع انهم

جميعا يحتاجونها أو يرغبون في حيازتها في معظم الأحيان. الجميع يرغب مثلا في حيازة الاملاك المادية كالعقارات والمساكن ، كما يرغب في الحصول على النفوذ السياسي والاجتماعي ، المكانة ، الفرص المساعدة على تطوير الكفاءات الذاتية والخبرات العملية (كالتعليم العالي والوظائف مثلا) أو فرص التمتع بالحريات الشخصية والحقوق المدنية والامتيازات من أي نوع .. الخ.

المجتمع الذي كان هدفا لهجوم المساواتيين ، هو ذلك الذي يقوم نظامه على التفاوت العميق بين اعضائه ، بحيث يكون بعضهم أغنى من الآخرين أو أقوى منهم أو أكثر حرية ، المجتمع الذي يمكن لبعض اعضائه أن يحوز ما شاء ، بينما يحرم الاخرون من نفس الفرصة. المجتمع الذي يستأثر بعض اعضائه بالسلطة أو النفوذ ، على نحو يضطر البقية لتقديم فروض الطاعة والولاء ، بل والتملق لهم ، بينما يعيش هؤلاء بحسب ما يشتهون ، متمايزين عن بقية الناس ، الذين لا يمكن لهم ان يرتقوا اليهم او ينافسوهم في مستويات العيش المحجوزة لهم دون غيرهم.

يعتقد المساواتيون ان مجتمعات مثل هذه ، تخرق مبدأ "الحقوق الطبيعية" الذي – طبقا لمعتنقيه – يتعلق بكافة البشر لكونهم بشرا وحسب ، أو انها تخرق بعض مباديء العقلانية ، التي يمكن ان تساعد في تبرير تلك الفروق ، مع ان تبرير هذه الحالات يحتاج إلى أسباب قوية جدا ، قادرة على احتمال المؤونة الثقيلة لمخالفة الاصل المنطقي ، اي المساواة بين أعضاء المجتمع ، سيما بالطريقة المزعجة التي استعرضناها في السطور الماضية.

مقاربتان: معيار المساواة /اللامساواة بين مبدأ "الحقوق الطبيعية" و "السبب الكافي"

الاشارة إلى "الحقوق الطبيعية" تستدعي خلافات واسئلة حول ماهية هذه الحقوق. وثمة خلافات ايضا حول ما يعتبر "سببا كافيا" وما لا يعتبر ، وحول ما اذا كانت الخصائص المذكورة ، من قبيل الاختلاف في الولادة او في لون البشرة او الدين او الثروة ، تعتبر مصادر حقيقية للحقوق المتفاوتة ، أو انها توفر اسبابا مناسبة لنشوء او ترسيخ التمايزات السياسية او الاجتماعية أو غيرها.

ثمة طريقتان في مقاربة الموضوع ، بينهما فرق كبير:

** **المقاربة الأولى** يقترحها المؤمنون بالحقوق الطبيعية ، الذين يمتازون بتركيزهم على تثبيت تلك الحقوق ، ماهيتها وكيف نتحقق من وجودها ، ما اذا كانت جميع الحقوق متعلقة بجميع الناس ، أو ان بعضها متاح لبعضهم دون البقية ، كما يركزون على سؤال ما إذا كانت المساواة مرغوبة لذاتها ، بحيث تشمل أيضا حقولا اخرى ، غير تلك التي تعرفنا عليها من خلال نقاشات "الحقوق الطبيعية".

** **المقاربة الثانية** يتبناها المهتمون بالتفسير العقلي ، وفحواها ان مبدأ المساواة ممتد ، وقابل للتطبيق على كافة أوجه العلاقات الانسانية ، من أقصاها إلى أدناها. وان تعديل اي قاعدة في هذا الاطار ، ممكن فقط اذا كان **ثمة سبب كاف للخروج عن الأصل**. لابد من الاشارة هنا إلى ان وجهة نظر هذا الفريق ، قد تداخلت خلال مسارها التاريخي مع

آراء دعاة الحقوق الطبيعية واختلطت بها ، بحيث لم يعد من السهل التمييز بينهما.

بالنسبة للمقاربة الأولى ، فليس متوقعا ان تعارض اشكال اللامساواة التي لا تخرق الحقوق الطبيعية ، طالما بقي أتباع هذه المدرسة ملتزمين بدعاواها الاصلية. بخلاف المقاربة الثانية التي ينبغي ان تعارض اي تمايز من أي نوع ، ما لم يقدم سبب كاف لتبريره. من هنا نستطيع القول ان **الثانية ، هي التي حازت قصب السبق** في الاقتراب من أمثولة المساواة الكاملة. وهو ما اريد التعرض له الآن باختصار.

السؤال الأكثر حرجا إذن هو المتعلق بما يعتبر سببا كافيا ، اي قادرا على تبرير التفاوت ، وما لا يعتبر كذلك. بخلاف هذا السؤال ، فمن الواضح ان المعارضين سوف يركزون اهتمامهم على أمثلة ، مثل التفاوت في الثروة أو النفوذ ، اكثر من بقية التمايزات ، رغم وجود أمثلة كثيرة غيرها. لقد **جرت العادة على اعتبار التمايز في الثروة والسلطة امثلة بارزة ، لأنها تهم شرائح كبيرة من الناس** ، وتؤثر على حياتهم بشكل عميق ، يتجاوز – بحسب منطق الأمور – اي نوع آخر من أنواع التمايز الكثيرة.

لكن هذا ليس ضروريا في كل الأوقات. فالأمور لا تجري دائما على هذا النحو. خذ مثلا مدير الاوركسترا ، الذي يتحكم عمليا في عمل كافة أعضاء الفرقة الموسيقية ، أي أنه يملك من السلطة قدرا لا يطاله اي منهم. مع ذلك فان دعاة المساواة الاجتماعية ، حتى أكثرهم تطرفا ، لا ينادون بالغاء سلطة مدير الاوركسترا أو مساواته ببقية أعضاء الفرقة. مع انه ليس ثمة سبب كاف يبرر هذا التفاوت. في الحقيقة ، فان هذا قد

حصل فعلا ، اي ان بعض المساواتيين المتطرفين دعا فعليا إلى الغاء امتيازات مدير الاوركسترا ، لكن هذا حصل في مناسبات قليلة ومتباعدة فحسب ، ولن نعتبره حجة ذات شأن.

الذين يتبنون فكرة ان المساواة هي القيمة الأعلى في العلاقات بين البشر ، سيرون استعمال مثال الاوركسترا في تبرير التمايز ، مجرد خدعة. ربما يخبرك بعض الناس ان الغرض من عزف الاوركسترا لن يتحقق ، اذا منح العازفون جميعا ، سلطة تعادل سلطة المايسترو في تقرير كل خطوة وما يليها.

ان الغاية من عزف الاوركسترا هي ، على وجه التحديد ، انتاج اصوات معينة وفق تسلسل محدد ، وبطريقة معينة ، لا يمكن – في الواقع – التوصل اليه من دون قدر من الانضباط ، الذي ينطوي بذاته على درجة من التفاوت في توزيع السلطة. بعبارة اخرى فان الاختلاف المنضبط ، هو بذاته غرض من اغراض الاوركسترا ، وهو بذاته ينطوي على توزيع للسلطة على نحو غير متساو. اي ان التفاوت شرط لتحقيق الغاية المنشودة من اقامة الاوركسترا.

خيارات مستحيلة

رغم ان الجواب مقنع إلى حد كبير ، الا انك لن تعدم مساواتيا شديد التعصب ، يرد عليك بجواب من قبيل: انه ربما يتقبل فكرة ان المساواة في السلطة بين العازفين والمايسترو ، قد يثمر عن معزوفة بائسة ، لكنها – مع ذلك - أقل بؤسا وسوءا مما يترتب على التفاوت بين الطرفين.

واذا كان الحصول على سمفونية باهرة ، مشروطا بالتخلي عن مبدا المساواة ، فقد يكون الافضل ان نتخلى – بدل ذلك – عن الموسيقى نفسها ، كي نصون المساواة.

دعنا نأخذ تطبيقا اكثر جدية: ان التفاوت في المواهب الطبيعية ، أي الصفات البدنية أو الذهنية التي يحصل عليها الانسان بالولادة ، هي عائق معروف للمساواة الاقتصادية. وحتى في المجتمعات التي يتمتع اعضاؤها بمستوى عال من المساواة في الفرص الاقتصادية ، نعرف ان الاشخاص الأكثر قدرة على نيل الفرص أو تحويلها إلى مال أو سلطة ، هم اولئك الذين يتمتعون بالقوة والتمكن والطموح ، اضافة إلى ذوي الحيلة. هؤلاء على الارجح سيأخذون الفرص قبل غيرهم أو اكثر من غيرهم ، بل ربما – في بعض الاحيان على الاقل – يستأثرون بها دون غيرهم.

حين يدرك المساواتي المتعصب هذه الحقيقة ، فسوف يصاب بالذعر. ان **المواهب الطبيعية** تسببت دائما في توليد تمايزات وحالات من عدم التساوي. هذا أمر يتناقض مع الاعتقاد الراسخ في اولوية المساواة على سائر القيم العليا. ولهذا فهو يتمنى لو استطاع ان يعالج كافة الفوارق ، بمسحها في مصادرها ، أي قبل ان تمسي فعالة على مسرح الحياة.

يعلم المساواتي المتشدد ، بل يعلم العقلاء جميعا ، ان التخلص من كل اسباب التفاوت ، سواء في مصادرها أو في اي موقع آخر ، ليس بالأمر الممكن في واقع الحياة. ولذا فربما اختار حلا يظنه ايسر منالا ، مع انه مستحيل هو الآخر. ربما يفكر -مثلا - في تكييف البشر على نحو يحقق اقصى ما يمكن من التماثل في الخواص الطبيعية ، ومعه الدرجة الارفع

من التماثل ، بل التماثل التام في السمات البدنية والذهنية ، فهذا هو السبيل الوحيد – وفقا لرؤية المساواتي المتطرف – لصون النظام الاجتماعي من المخاطر التي يتسبب فيها ظهور ونمو عوامل التفاوت ، من أي نوع كانت.

لن نصل إلى المساواة الحقيقية في اي نظام اجتماعي ، الا اذا انجزنا الدرجة العليا من التماثل بين اعضاء المجتمع ، ليس فقط في المكانة النسبية ، بل في جذور التفاوت ، اي الخصائص البدنية ، الملكات الذهنية ، الحالة العاطفية والعصبية ، والسلوك. حين نصل إلى الحد الاعلى من التماثل ، وتنخفض درجات الاختلاف والتمايز بين الناس إلى الحد الادنى الممكن ، على كل صعيد شخصي أو اجتماعي ، حينئذ يمكن القول ان المساواة الحقيقية باتت سهلة المنال.

اذا استطعنا اقامة نظام اجتماعي تنعدم فيه الاختلافات ، أو تنخفض إلى مستويات قليلة جدا ، عندئذ سيكون ممكنا انهاء أو تقليص اللامساواة في معاملة الناس ، وفوارق القوة والنفوذ ، والتمايز في المكانة أو في الخصائص الطبيعية والمكتسبة. اذا بلغنا هذا الحد ، سيمكننا القضاء على كل أو معظم العوامل ، التي تدفع الناس إلى الشكوى من ان غيرهم يملك ما لا يملكون ، ومطالباتهم بتقديم اسباب وتفسيرات مقنعة لهذا التفاوت.

مجتمع كهذا سيبدو متماثلا وموحدا. لكننا لا ندري ان كان الناس يرغبون في اقامة نظام اجتماعي من هذا النوع أو لا يرغبون. لا نعلم حقيقة ، لانه لم يقم في اي مكان في العالم في اي وقت ، ولم يسع احد – بشكل

جدي – إلى اقامته.

لكن ، بغض النظر عن رغبة الناس في اقامته أو عدمها ، فهل يمكن فعليا اقامة نظام من هذا النوع ، اي هل يمكن انجاز المهمات المذكورة في السطور السابقة؟..

الارجح انه ليس ممكنا في الحياة الواقعية ، بغض النظر عن رغبة الناس فيه أو اعراضهم عنه.

المساواتي المتطرف يعرف على الارجح هذه الحقيقة. لكنه ربما يقول: دعنا نصمم مقاربة متحفظة ، كي نبقى على مقربة من القيم الانسانية الضرورية. لكن هذا مجرد امنية. ان تنظيما من النوع السابق الذكر ، غير ممكن من دون اعادة هيكلة للنظام الاجتماعي ، وهذا امر لا يتحقق دون سلطة مستبدة وشديدة التمركز. ونعلم ان سلطة من هذا النوع ، تشكل بذاتها مولدا لدرجة عالية من التفاوت واللامساواة.

يعرف الجميع ان بعض المساواتيين "الجذريين" لا يمانع ، على المستوى العملي ، من قيام سلطة مستبدة وشديدة المركزية ، باعتبارها أمرا لا مفر منه. وقد برروا – في حالات معينة – سياسات تؤدي لتفاوت فاحش ، وقمع شمولي للعديد من المطالب الانسانية ، واعتبروها تمهيدا ضروريا لانشاء الأساس اللازم للمساواة مطلقة. أيا كان الامر ، فان الكلفة الاخلاقية والمادية لاقامة مجتمع موحد ، ليست ذات صلة جوهرية بنقاشنا الحاضر.

ما ينبغي التذكير به والتأكيد عليه ، هو انه طالما بقي البشر

مختلفين في خصائصهم وطرق حياتهم ، فسوف يكون ثمة قدر من التفاوت والتمايز فيما بينهم. وهذا يدعونا إلى استذكار انه ليس من المتوقع ان يكون المرء مساواتيا صافيا ، ثم يقف موقف المتفرج تجاه اي نوع من انواع التفاوت. بل المتوقع ان يعلن رفضه ، أيا كان العامل المتسبب في ذلك التفاوت. بالنسبة للمساواتي الصافي ، فانه لا يوجد سبب للتساهل مع اللامساواة ، ليس ثمة حجة تبدو له اقوى وامتن من **الحجج التي تدعم المساواة** ، المساواة التي لا يعتبرها مجرد غاية في ذاتها ، بل الغاية القصوى ، والهدف الاسمى لحياة البشر.

بحسب علمي فان أي مفكر جاد لم يتبن مفهوما للمساواة ، يطابق النموذج المتطرف الذي عرضناه في السطور السابقة ، حيث المساواة تعني أو تستدعي قدرا اقصى من التماثل بين افراد المجتمع البشري. لقد عرضناه في سبيل ايضاح النهاية القصوى للمفهوم ، حين تجرده من أي شرط أو قيد أو قيمة مزاحمة ، كما هو الحال في اي مفهوم قبل ان ينزل من حالته المجردة إلى العالم الواقعي.

الغرض من النقاش السابق هو بيان ان **كافة أمثولات أو نماذج المساواة** ، التي طرحت على المستوى العلمي أو السياسي كمورد للمطالبة أو النقاش ، **كانت في حقيقة الأمر تعديلات محددة على ذلك النموذج المطلق**. ومن هنا فسوف ترى على الدوام عناصر تشير إلى النموذج الأمثل ، اي المساواة المطلقة ، كامنة في كل نماذج المساواة المطروحة في العالم الواقعي. وهو ما يبرز الموقع المركزي لمثال المساواة المطلقة في قلب التفكير المساواتي بكل مساراته.

خيارات ممكنة ، لكنها عسيرة

دعنا الآن نفحص بعض التعديلات ، التي نقول انها ادخلت على نموذج المساواة المطلقة. وسنبدأ بالاشارة إلى مبرر هذه التعديلات.

فريق من المفكرين رأى ان السمات الطبيعية للبشر ، ليست مما يمكن تبديله ، وحتى لو كان التبديل ممكنا ، فانه لا ينبغي التفكير فيه مطلقا. لأن المساواة الضرورية للحياة الانسانية ، لا تكمن في تماثل السمات الشخصية ، بل في الحقوق السياسية والقانونية التي يجب ان يتمتع بها كافة الاشخاص على قدم المساواة.

يحصل المواطنون على حقوقهم المتساوية ، اذا كان النظام الاجتماعي قائما على اساس القيم الديمقراطية ، من قبيل المساواة امام القانون ، ومبدأ المشاركة المتساوية في الحياة السياسية ، المسمى "فرد واحد/صوت واحد = one man one vote"، وكذلك انبعاث سلطة الدولة من الرضا الشعبي العام ، الكاشف – صراحة او ضمنيا - عن رأي كافة المواطنين ، أو اكثريتهم على اقل التقادير ، اضافة إلى توفر حد اساسي من الحريات المدنية ، التي تعد ضرورية لتمكين الناس من التعبير الحر عن اراداتهم ، واستعمال الحقوق السياسية والقانونية التي يفترض انها توفرت لكل منهم ، في إطار نظام اجتماعي يضمن التكافؤ بينهم جميعا.

اذا امكن تحقيق هذا القدر من المساواة ، فانه لا ينبغي السماح للدولة بالتدخل في مجالات الحياة الأخرى (المجال الاقتصادي على سبيل المثال). وهذه الرؤية هي الشائعة بين اتباع المدرسة الليبرالية خلال القرن العشرين.

هذه الرؤية تبدو واقعية إلى حد كبير. لكنها لن تسلم من الشكوى والمعارضة. احد الاعتراضات الشائعة ، هي القول بانه في ظل نظام اجتماعي ، يضمن لكافة اعضائه قدرا عاليا من المساواة في الحقوق السياسية والقانونية ، ربما يتمكن الأذكى والأقوى والأكثر طموحا ، من جمع ثروات ضخمة أو تكوين نفوذ في الحياة السياسية "على حساب بقية أعضاء المجتمع". هذا الكلام يعني على وجه التحديد ، ان نجاح هذه الفئة سيؤدي بنحو ما ، إلى ابعاد هذه السلع أو الفرص عن متناول بقية الاعضاء ، وان هذا سيقود بطبيعة الحال إلى تفاوت صريح بين هؤلاء واولئك.

خلاصة رد الليبراليين على هذا الاعتراض ، ان ذلك القدر من التفاوت أمر لا مفر منه ، ان أردنا نظاما يكفل تساوي الجميع في الحقوق السياسية والقانونية. ان **الوسيلة الوحيدة لمنع التفاوت الاقتصادي والاجتماعي ، هي تخفيض مستوى الحريات** السياسية أو المساواة القانونية التي يتمتع بها كافة اعضاء المجتمع. الخيار الذي اخذنا به ، يعادل القبول بحقيقة اننا نواجه خيارا صعبا: علينا ان نختار واحدا من طرق عديدة ، في "معاملة الانسان باعتباره واحدا" ، تستطيع "معاملة الانسان كواحد" في مجالات معينة ، اذا اخترتها ، فان مجالات أخرى ستخرج من دائرة الاختيار. بعبارة أخرى فان هناك أكثر من طريقة لتطبيق فكرة ان "كل فرد يحسب واحدا ، وليس أكثر من واحد". وعلينا ان نختار واحدة منها.

مبرر هذا الخيار العسير ، هو ان لدينا دلائل تجريبية معتبرة ، تؤكد

ان احتساب الانسان واحدا لا أكثر ولا أقل ، في كل مجال ، وبغض النظر عن اي قيد ، هو أمر غير ممكن من الناحية العملية. ذلك ان الدرجة الكاملة من المساواة (دعنا نقول المساواة السياسية والقانونية كمثل) غالبا ما تؤدي إلى اشكال من التفاوت في المجال الاقتصادي ، وربما غيره أيضا.

هذه النتيجة تبدو مثل الحتمية ، نظرا لاختلاف المواهب والقدرات بين الناس. الحقيقة انه لا يمكن الغاء هذا التفاوت بين البشر ، الا إذا حولت اعضاء المجتمع إلى مايشبه الكائنات الآلية (الروبوت) التي تصنع كلها على نسق واحد ، وبرنامج تشغيل واحد ، وتخلو جميعا من الارادة الخاصة والذوق الفردي. ونعلم ان مثل هذا المجتمع لا يريده أحد ، ولا يحلم به أحد بشكل جدي ، مهما كان مقدار المساواة الذي يحققه أو يتمتع به.

المنادون بهذا الرأي (اي المساواة الناقصة)، يقولون ان **التفاوت الوحيد الذي ينبغي تلافيه ، هو التفاوت المنبعث من خصائص لا يمكن للأفراد التحكم فيها** أو في تأثيراتها. من ذلك مثلا اللامساواة القائمة على اختلاف الخصائص التي يرثها الانسان بالولادة ، مثل اسم العائلة ولون البشرة والجنس والانتماء الاجتماعي .. الخ. فهذه خصائص لم يخترها الانسان بارادته ، ولن يكون قادرا على تغييرها لاحقا حتى لو أراد. من هنا لا يمكن ان نحدد قيمته أو مكانه في المجتمع أو حقوقه بناء عليها.

تؤمن المدرسة الليبرالية بان حرية الحركة قيمة عليا في حياة البشر. وهذه الفكرة بذاتها تتضمن ان الناس جميعا يبدأون في نقطة واحدة

، أي في ظرف سياسي واجتماعي يوفر حقوقا متساوية ، يتنافسون على الارتقاء المادي المتجسد في زيادة الاملاك ، والارتقاء الاجتماعي المتمثل في اتساع شبكة العلاقات الاجتماعية ، وما يترتب عليها من قدرة تأثير. وفقا للرؤية الليبرالية ، فان كافة الافراد يملكون فرصة متساوية للتنافس ، ونيل ما يريدون من خلال استخدام كفاءاتهم الشخصية ، في إطار منافسة حرة. ويؤمن الليبراليون ايمانا عميقا ، بأن الخصائص الطبيعية للأفراد ، اي السمات والانتماءات التي تتحدد بحسب ولادتهم ، لا ينبغي أن تؤثر على حقهم في خوض المنافسة ، أو نيل الحقوق أو استثمار الفرص المتاحة في المجال العام.

يبدأ الناس في نقطة واحدة ، لكنهم يفترقون في الطريق ، فيصل كل منهم إلى نهاية مختلفة. هذه طبيعة الأمور. المتوقع طبعا ان بعض الناس سوف يتجاوزون غيرهم. ربما يكونوا اكثر ذكاء أو حرفية من غيرهم ، وربما يتمتعون بمواهب طبيعية لا يتمتع بها غيرهم ، أو ربما يساعدهم الحظ فيكسبون أموالا أكثر ، أو نفوذا أوسع ، أو موقعا أعلى ، بحيث يكونوا في موقع يؤهلهم للتأثير في حياة الآخرين ، أو حتى للسيطرة على مسارات حياتهم (كما هو حال رجال الدولة أو صناع الاقتصاد مثلا). حين يكون هؤلاء في موقع كهذا ، فان الكثرة الكاثرة من اعضاء المجتمع الآخرين ، لن يكونوا في نفس الموقع. وهذا يوضح انه حتى لو بدأ الناس جميعا في النقطة ذاتها ، فانهم سيفترقون في مسارات الحياة ، فيصعد بعضهم ويهبط آخرون.

الحقوق العامة والحقوق الخاصة

يقول المؤمنون بهذه الرؤية أنها لا تتعارض مع مبدأ المساواة. طالما لم يتضمن القانون الأساسي للمجتمع ، بنودا تمنح اشخاصا بعينهم أو بصفاتهم ، حق التقدم على غيرهم ، أو تمنع أيا من الاشخاص الآخرين ، من التنافس المتكافيء على اي موقع أو منصب أو مال أو مكانة ، فانه لا يمكن القول ان مبدأ المساواة قد تعرض للخرق ، لأن بعض الناس تفوقوا على غيرهم في الثروة أو السلطة أو غيرها.

هذه **صيغة صافية من مجتمع "المبادرة الحرة** laissez-faire" التي يقر مؤيدوها بانها يمكن ان تقود إلى قدر من التفاوت بين أعضاء المجتمع. لكنهم يعتبرون الصيغة المذكورة مبررة ، بما توفره من فرص متساوية للجميع ، لكي يفعلوا الشيء نفسه ويحصلوا على الاشياء ذاتها. في مجتمع "المبادرة الحرة" يمكن لكافة المبدعين اظهار كفاءاتهم ، والتعبير عن طموحاتهم وتحقيق ما يمكن منها ، بما يحقق لهم الارتقاء الوظيفي أو المادي أو غيره.

اما محاولات الاقتراب من المساواة المطلقة ، بدعوى انها تحقق مستوى اعلى من المساواة ، فسوف تفتح الباب - شئنا أم أبينا - لمداخلات ربما تخرق مبدأ الفرص المتساوية للجميع.

على المستوى العملي ، يمكن اعتبار المعادلة المذكورة اعلاه (المساواة في اطار مجتمع المبادرة الحرة) مكافئة لدعوة إقرار الحرية على حساب المساواة الشاملة. نتقبل هذا لأن **فرضية التوافق بين الحد الاعلى من الحرية والحد الاعلى من المساواة** ، في كافة المجالات

الرئيسية ، غير قابلة للتطبيق في الحياة الواقعية ، ولا يؤمن بها أحد سوى الفوضويين المتطرفين pure anarchists. هذه الفرضية تعتبر خاطئة أو يوتوبية ، وقد تم تفنيدها بالتجربة العملية.

يبدو ان **هذا المعتقد على صلة بفكرة التميز بين الحقوق العامة والحقوق الخاصة** ، التي تحدث عنها هربرت ل. هارت ، واشار اليها ريتشارد فولهايم[1]. يمكن لكل منا أن يتصور مجتمعا يصنف أي حق خاص ، باعتباره مثالا عن الحقوق العامة ، أو باعتباره حالة محددة منها. من ذلك مثلا الحقوق المؤسسة على التعاقد ، وتلك الناتجة عن الارث. اما مبرر الفكرة فهو ان مجتمعا كهذا ، يمكن لكل عضو فيه ، في المستوى النظري على الأقل ، ان يدخل في تعاقد ، كما يمكن لاي عضو ان يكون ابا ، أو ان يجمع المال حتى يغدو ثريا. بناء على هذا فان أي حق يمكن ان يحوزه فرد ما ، بناء على خصائص بعينها ، مثل الولادة أو القرابة أو لون البشرة ، هذا الحق قابل لأن يحوزه أي فرد آخر بناء على ذات الخصائص. ومن هنا فان تطبيق هذا المبدأ ، سيؤدي بشكل مؤكد إلى إزالة عدد من

---

[1] رأى هارت ان الحقوق العامة هي تلك التي يملكها كل الاشخاص مقابل كل الاشخاص، يملكونها باعتبارهم بشرا وحسب. اما الحقوق الخاصة فهي تلك التي يملكها اشخاص معينون مقابل اشخاص معينين ، وهم يحوزونها تبعا لمعاملة او تبادل خاص اجروه ، او تبعا لعلاقة خاصة بينهم وبين آخرين. مثال الحقوق العامة هو الحق في التعبير الحر عن الرأي. ومن امثلة الحقوق الخاصة ، حق "زيد" في يخت بناء على وعد مالكه "عبيد" بنقل ملكيته. وكذلك حق "زيد" في استثمار اموال "عبيد" بناء على عقد بين الرجلين يفوض الاول بذلك. او حق زيد في تربية وتعليم عبيد ، لأن عبيدا هو ابنه. انظر:

H. L. A. Hart, 'Are There Any Natural Rights?', *The Philosophical Review*, Vol. 64, No. 2 (Apr., 1955), pp. 175-191, Duke University Press, http://www.jstor.org/stable/2182586

وفقا لرأي فولهايم ، فان القول بان مبدأ المساواة في الحقوق ينصرف فقط الى معنى الحقوق العامة ، يبدو – بكل وضوح - غير مقنع. Wollheim, 'Equality', Op. cit. p. 289 94 (المحرر)

انواع التفاوت التقليدية.

مثل هذا المجتمع لن يكون بالتأكيد النموذج الذي يتطلع اليه المساواتي المتطرف. سيكون نوعا من المغالطة لو قلنا غير هذا.

بيان ذلك: لو سألنا أحد الناس: لماذا يحمي هذا النظام بعض اشكال المساواة (مثل المساواة الاولية حيث جميع الناس يبدأون – نظريا على الاقل – في نفس النقطة) ولا يحمي الاشكال الاخرى (مثل المساواة الاقتصادية والاجتماعية ، تساوي الناس فيما يحصلون عليه كثمرة لجهدهم الخاص؟.

الجواب هو ان **معيار المساواة يقع – بشكل صريح – تحت تاثير عوامل اخرى** غير الرغبة الخالصة في المساواة بذاتها. فهو يتأثر بعوامل مثل الرغبة في الحرية ، أو في التنمية التامة للقابليات الانسانية ، أو بسبب الاعتقاد بان البشر يستحقون ان يكونوا أثرياء أو اقوياء أو مشهورين ، بقدر ما يمكن لهم ان يفعلوا لانفسهم. هذه بطبيعة الحال ، اعتقادات وعوامل لا صلة لها بالرغبة في المساواة على نحو مباشر. لكنها – مع ذلك – تلعب دورا مؤثرا في تحديدها وفي كيفية تطبيقها.

هذه هي النقطة التي يتضح عندها ، كيف يتحول مفهوم المساواة من فكرة عامة في الاذهان ، إلى حقيقة قائمة في الحياة الاجتماعية. حين يسأل الناس انفسهم: اي نوع من المجتمعات يريدون ، أو ما هي الاسباب الكافية للمطالبة بالمساواة أو العكس ، هل ينبغي لهم ان يطالبوا بصيغة معدلة لهذا المبدأ ، أو يطالبوا بدل ذلك بتجاوزه ، ولو

في حالات معينة. هذه التساؤلات واجوبتها ، تكشف كيف ان أمثولات وقيما موازية للمساواة ، لكنها غير ذات صلة بالرغبة فيها ، تلعب دورا محوريا في تقرير الصيغة العملية ، التي ستعطي لفكرة المساواة جسدها المادي الواقعي.

بعبارة اخرى ، فان ما نحصل عليه في غالب الاحيان ، سيكون نموذجا ترسم حدوده على ضوء التزاحم بين تلك القيم والمباديء وبين المساواة التامة.

يمكن رؤية هذا الاتجاه واضحا ، حتى في كتابات الدعاة الأكثر حماسة لنموذج المساواة المطلقة ، أو على الاقل المساواة في أوسع نطاق ممكن. وهو ظاهر بطبيعة الحال في كافة المجادلات المؤيدة للمساواة ، وبالخصوص الفرضية القائلة بان كل ما هو نادر وعزيز المنال ، فينبغي ان يوزع على نحو يضمن أقصى قدر ممكن من المساواة ، ما لم يكن ثمة سبب قوي يستدعي عدم الالتزام بهذا المبدأ. هذي هي الرؤية التي تراها في كتابات المركيز كوندورسيه ، الفيلسوف والسياسي الفرنسي (1743-1794م).

في الحقيقة فان مبدأ المساواة الذي اختاره واضعو إعلان حقوق الانسان والمواطن ، كي يشكل أحد المباديء الكبرى للثورة الفرنسية ، يدين بالفضل لتلك الرؤية ذاتها ، في الصيغة التي اقترحها كوندورسيه ، اذا لم يكن بشكل تام ، فان تاثيرها لا يقل – في أدنى التقادير – عن تأثير جان جاك روسو وبقية المفكرين.

رأى كوندورسيه ان المساواة مبدأ عظيم وضروري للحياة الانسانية الكريمة ولنظام المجتمع على السواء. لكن – رغم عظمتها - فهي ليست القيمة الوحيدة ، التي يحتاجها المجتمع الانساني كي ينتظم. من ذلك مثلا انه لاحظ ضرورة ان يكون في البلد حكومة ، يقوم عليها اشخاص متنورون ، وفوق ذلك خبراء ، اشخاص منفتحون على العلوم الجديدة ، بما فيها العلوم التي لم تكن – حينئذ – معروفة ، ولا سيما العلوم المختصة بسلوك البشر مثل علم الاجتماع ، الانثروبولوجيا ، وعلم النفس. وحدهم الحكماء من هذا النوع ، يمكنهم بناء نظام اجتماعي ، يوفر الظرف المناسب لميول العقلاء ورغباتهم كي تتفتح وتعبر عن نفسها ، بدل ان تقمع فتنشر الاحباط ، كما حصل حتى الآن ، بسبب الانحياز والاحكام المسبقة والخرافة والسياسات الغبية.

من البديهي ان النخبة التي تمسك بأزمة الحكم في البلد ، ستكون في موقع يتيح لها التحكم في حياة الآخرين ، اي انها لن تكون متساوية معهم. ولا يختلف الحال لو كانت النخبة الحاكمة عالمة وقريبة من قلوب الناس وهمومهم ، أو انها حصلت على سلطاتها بتفويض من المجتمع. فالسلطات التي بيدها ستكون ، على اي حال ، اوسع واعلى بكثير مما يملكه اي شخص آخر في البلد.

قد يقال انه لا مفر من هذا التفاوت ، ان ابتغينا انشاء نظام يضمن المساواة الحقيقية لأغلبية المواطنين. لكن هذا ليس السبب الوحيد. فثمة غايات أخرى يتوجب انجازها من خلال النظام الاجتماعي ، وهي تزاحم – بنحو من الانحاء – المساواة المطلقة. من تلك الغايات على سبيل المثال:

السعادة ، الفضيلة ، العدالة ، التقدم في الفنون والآداب والعلوم ، تلبية الارادات المختلفة المرتبطة بحاجات روحية واخلاقية. المساواة تقف بطبيعة الحال في مقدمة الغايات ، لكنها – في نهاية المطاف – احدى غايات النظام الاجتماعي وليست غايته الوحيدة ، رغم تسليمنا بعظمتها واهميتها.

لا يبدو كوندورسيه منزعجا من السؤال عما اذا كان السعي للمساواة التامة ، سيؤدي إلى تزاحم مع المساعي الموازية التي تستهدف الغايات الأخرى. لأنه ، مثل العديد من المفكرين البارزين في هذه الأيام ، اعتبر التسوية بين هذه الغايات أمر ممكنا وبسيطا. لأن الطيبات كلها متوافقة وقابلة للانسجام مع بعضها البعض. بل لعلها تكون – في حقيقة الأمر – متشابكة ومتكاملة.

لا نحتاج للخوض في العوامل الكامنة وراء هذا الاعتقاد الغريب ، الذي هيمن على التفكير الغربي في كل الاوقات. لكن تلك الفكرة تقوم على فرضيتين رئيسيتين هما:

أولا: الرؤية القائلة بان اسئلة السياسة والاخلاق ، تتعلق بقضايا حقيقية factual في جوهرها. ومن هنا فان لكل منها جواب واحد ، ينطلق من فرضية حقيقية واحدة (ما لم يكن السؤال على هذا النحو ، فهو ليس سؤالا حقيقيا).

ثانيا: بناء على الفرضية الأولى ، فانه لايمكن تقديم جوابين متعارضين على سؤال واحد. ومن هنا فان كافة الاجوبة أو المقترحات ،

التي تشرح ما ينبغي وما لا ينبغي فعله ، يجب ان تكون – في الحد الأدنى – متوافقة مع بعضها البعض. بل يجب ان تكون متناغمة تماما بقدر ما تتناغم مع طبيعتها. بعبارة اخرى ، فان الاجوبة المتعلقة بقضية حقيقية ، لا يكفي ان تكون متوافقة فيما بينها ، بل يجب ان تكون مترابطة ومتداخلة مع بعضها ، لأنها تعرف نظاما ، يفترض ان الطبيعة هي التمهيد السابق لقيامه. الطبيعة نظام متناغم متكامل ومتداخل ، واي نظام يبنى على ارضيتها ، يجب ان يكون امتدادا للمنطق نفسه.

قد يكون الشرح السابق عرضا صحيحا لما قلنا انه اعتقاد مهيمن على التفكير الغربي ، وقد لا يكون كذلك. في كلا الحالين فان كوندورسيه لم يفسح مجالا لاحتمال التصادم بين الغايات الانسانية المتعددة. ولعل المهمة تركت للآخرين ، كي يركزوا على حقيقة ان الحياة الواقعية لا تعاش على نحو واحد ، في كل مكان أو كل زمان. الحياة بطبعها تنطوي على تزاحمات بين المثل الاخلاقية المتباينة للمجتمعات المختلفة ، بل ربما تنطوي على تزاحم بين المثل الأخلاقية الخاصة بالمجتمع نفسه ، وهي مثل تختلف من زمن الى آخر ، فضلا عن التزاحم المحتمل بين العناصر والخيارات التي تنطوي في التجربة المعنوية والاخلاقية لفرد واحد.

مثل هذه التباينات والتعارضات لا يمكن حلها دائما ، من حيث المبدأ ، فضلا عن الواقع الفعلي. انها تعارضات ترجع – لو بحثنا عن جذورها العميقة – إلى اسباب تجريبية ترتبط بالتبادلات القائمة في المجتمع ، وليست ثمرة لرؤى لاهوتية ، مثل نظرية الخطيئة الاصلية أو المعتقدات القريبة منها مثل النظريات البوذية ، بل ولا تتصل بتلك الرؤى

التي تشكك في صلاح الطبيعة الانسانية ، مثل رؤية توماس هوبز أو آرثر شوبنهاور أو ايديولوجيات اللاعقلانية الحديثة.

يترتب على هذا مايلي: حين يسعى الانسان لاقرار المساواة على مسرح الحياة الواقعية ، فسوف يواجه ما يوجد عادة في هذه الحياة من عوامل مزاحمة لارادته ، وبينها رغبات وميول متباينة ، ايا كانت درجتها في التقييم والأهمية ، من قبيل الرغبة في السعادة أو الاستمتاع أو العدالة أو الفضيلة أو حرية الاختيار كغاية قائمة بذاتها ، أو الانماء التام للملكات والقابليات الفردية. حين يواجه الانسان هذه العوامل المزاحمة ، وبينها كما سلف ميول له او حدود لقدراته ، فسوف يضطر لمساومة بين المجموع بتقديم الاولى وتأخير الثانية. بعبارة اخرى فهو سيقيم مقارنة بين هذه العوامل ورغبته الأولية في المساواة ، كي يقرر ما الذي سيعطيه الاولوية على غيره. عندئذ يمكن لنا ان نتصور ان غالبية الناس سيختارون غايات متنوعة ، وسوف يقدمون بعضها على حساب الآخر ، تبعا لما يميلون اليه ويفضلونه وقتها. وحده المساواتي المتطرف ، سوف يطالب بان يجري حل هذه التعارضات والتزاحمات ، على نحو يجعل المساواة في المقدمة دائما ، مهما كان الثمن ، ومهما كانت أهمية "القيم" والغايات الاخرى التي جرى تهميشها. اما بقية الناس فسوف يميلون – غالبا – إلى تسويات وحلول وسطى.

(3)

المساواة والانصاف

زبدة القول هنا ان المساواة قيمة واحدة بين قيم عديدة ، تعتبر كلها ضرورية للحياة الانسانية السليمة والكريمة. مدى توافق المساواة مع الغايات الأخرى ، يعتمد بشكل تام على موقعها في اطار النظام الاجتماعي القائم. ولا يمكن تحديد محلها أو كيفية تموضعها إلى جانب القيم المزاحمة ، في قانون عام أو قاعدة واحدة ، على نحو يغطي كافة الحالات. المساواة ليست اقل عقلانية وليست اكثر عقلانية من سائر المباديء المطلقة. بل لعله من الصعب في حقيقة الأمر ، ان نستوعب معنى القول بانها عقلانية أو لاعقلانية.

مع وصولنا إلى هذه النقطة ، ربما يدور في ذهن بعض القراء ، اننا قد أحلنا إلى الهامش المبدأ الذي دافعنا عنه في اول الامر ، اعني مبدأ أن "كل انسان يحسب واحدا ، ولا احد يحسب اكثر من واحد". لهذا فلعلنا نحتاج لبعض التأمل فيه ، قبل ان نتجاوزه.

المساواة واحدة من القيم العليا التي لا تحتاج إلى تفسير أو تبرير. بل هي مرجع للمباديء الاخلاقية والقواعد الأخرى ، حين تحتاج هذه إلى تفسير أو تبرير. مع ذلك فان مبدأ المساواة - مثل سائر المباديء الكبرى - لا يطبق كما هو في صورته المجردة. حين يتحول المبدأ من نظرية مجردة إلى قاعدة للعمل في الحياة الواقعية ، فان البشر يتعاملون معه ، باعتباره

غاية من الغايات التي يسعى اليها الانسان ، وليس غاية وحيدة ولا حاكمة على كافة الغايات الاخرى ، في جميع الاوقات. ونلاحظ في هذا الصدد ان تطبيق مبدأ المساواة (وبقية المباديء الضرورية للحياة الكريمة) ترتبط ارتباطا وثيقا بالايمان بقواعد عامة للسلوك والعمل ، وهذا الايمان يشكل اساسا للتسليم بما يأتي من التزامات ، في سياق المباديء سابقة الذكر.

قد يبنى هذا الايمان على أرضية دينية أو ميتافيزيقية أو حتى نفعية ، وربما يستمد من حب الانضباط والنظام بما هو. **وحين يعبر الانسان عن رغبته في المساواة ، ضمن سياق متواصل مع الغايات والقيم الأخرى ، فان هذا التعبير يتخذ في غالب الاحيان شكل المطالبة بالانصاف**. هذا يشير إلى الحبل الوثيق الذي يربط بين فكرتي المساواة والانصاف.

دعنا نوضح هذه العلاقة: نفترض ان عددا من الناس يحصلون على منفعة ، مقابل ثمن يدفعه كل منهم بصورة متساوية. هذه اذن قاعدة ، سيحصل الجميع بمقتضاها على نفس المنفعة ، طالما التزموا بدفع الثمن. دعنا نفترض أن احدهم قرر ان يخرق القاعدة ، كي يحصل على المنفعة من دون التزام بالثمن المقابل. في هذه الحالة سيكون ممكنا له الحصول على المنفعة ، بشرط ان يواصل البقية التزامهم بواجبهم. لانهم لو توقفوا عن الدفع فسوف تتوقف الخدمة أيضا.

ربما يقدم الرجل تبريرا ما لخرق القاعدة. لكن مهما كانت طبيعة هذا التبرير ، فان ما فعله يعد عدوانا على مبدأ يحسن ان نسميه بالانصاف fairness. **الانصاف هو شكل من النزوع للمساواة لذاتها وبذاتها ،**

المساواة بما هي قيمة مستقلة.

المثال الذي يوضح الفكرة السابقة ، معروف جدا ومتداول. دعنا نفترض انني دخلت حافلة النقل العام دون ان ادفع الاجرة . وقد تعمدت اخفاء هذه الحقيقة عن سائق الحافلة وعن الركاب الاخرين. لاحقا اعطيت المبلغ الذي احتجزته إلى رجل فقير ، الامر الذي أثمر عن تحسن حالته المادية. ربما يقال في معرض المحاججة انه ايا كان الامر ، فان فعلي يعد صحيحا ، من وجهة نظر نفعية.

بيان ذلك: ان الشركة المشغلة للباص ، لن تعلم بما خسرته من عدم دفعي للاجرة (لانها لا تعلم انني لم ادفع). كما ان نقصا تافها في دخلها ، لن ينقص من سعادتها. من ناحية اخرى ، فانه لا ينبغي الخوف من ان اعتاد هذه العادة السيئة ، فلدي وعي بما افعل ، ولدي ارادة قوية ستحول دون تكرار الخطأ. كذلك الحال بالنسبة لسائق الباص ، فانه لن يعاني من الشعور بالاحباط ، لتقصيره في القيام بواجبه (نتيجة لعدم دفعي للاجرة ، لأنه لم يعلم في الاساس بهذه الحقيقة). كذلك الحال بالنسبة للركاب الذين لم يلاحظوا هم ايضا انني لم ادفع الاجرة مثلهم. فعدم معرفتهم بما يجري ، لا يفتح الباب امام السؤال عن امكانية تاثرهم السلبي بالفعل غير الاخلاقي الذي ارتكبته.

محصلة هذا الفعل ، هي ان المبلغ الذي توفر من عدم دفع اجرة الحافلة ، كان سببا في حصول الرجل الفقير على قدر عظيم من السعادة ، قد يتجاوز السعادة التي ربما تتولد لو دفعت اجرة الحافلة إلى سائقها.

لكن ، بغض النظر عن الحقيقة الاخلاقية التي فحواها انني دخلت في التزام شبه تعاقدي ، يتضمن ان ادفع للسائق ، وانني أخلفت هذا الوعد. عدا هذا فان فعلي يستحق ان يوصم بانه نقيض للانصاف. لانه سيقال ان قدرتي على الحصول على منفعة (او قدرة الفقير على تحصيل المنفعة) مشروط باستمرار بقية الركاب في التزامهم بنفس السلوك القبلي (اي السلوك الذي خرقته عامدا). لانه لو قرر بقية الناس اتباع سلوك مماثل لما افعل ، فلن يدفع احد اجرة الباص ، وسوف تتوقف خدمة النقل العام تبعا لذلك ، فيتضرر الجميع ، انا وبقية الناس.

يمكن القول إذن ان منفعتي ، تعتمد مباشرة على حقيقة ان الاخرين يواصلون طاعة القواعد ، التي تنطبق علي بنفس القدر الذي تنطبق عليهم. ومن هنا فاني الوحيد الذي سيربح من الاستثناء الذي صنعته لنفسي ولمصلحتي. هذا التخفف من القاعدة لصالحي ، سوف يصنف كعدم انصاف (وعدم شرف ايضا).

يمكن بالطبع تصور احتمال فحواه ان التزامي بعهدي ، اي دفع اجرة الحافلة ، سيؤدي إلى حرج اخلاقي كبير (ربما لان الفقير سيكون أسوأ حالا ، لأني لم اساعده) الامر الذي يجعل الغش أو نقض العهد اقل مؤونة ، من الناحية الاخلاقية. لكن الواضح ان شخصا يتمتع بقدر من الاخلاقيات الاعتيادية ، سوف يكون في قلق شديد حين تسول له نفسه الاقدام على الغش ونقض العهد على النحو المذكور. ليس فقط القلق الذي مبعثه حقيقة انه نقض عهده ، بل أيضا الشعور بأن ما فعله نقيض للانصاف. الواقع ان شعور الانسان بالقلق والارتياب في سلامة فعله في

مواقف كهذه ، يمثل أحد المعايير الجوهرية لما نسميه بالحساسية الاخلاقية.

هذه حمولة اخلاقية ثقيلة للانسان السوي. لكن مع ذلك دعنا نفترض أن شخصا قرر تحمل هذا العبء واقدم على الغش. فما هو التبرير الذي سيبني عليه قراره؟.

التبرير الاخلاقي سيعتمد غالبا على الموازنة ، بين الدعاوى القائمة على ارضية المساواة ، وتلك القائمة على أرضيات قيمية بديلة. على أحد طرفي الموازنة سوف تجد قيما مثل وجوب الوفاء بالعهد ، الحاجة الاجتماعية لالتزام كل فرد بكلمته ، وجوب احترام النظام الاجتماعي وحاكمية القانون ، الكراهة الفطرية لعدم الانصاف ، وما إلى ذلك.

اما على الجهة المقابلة من الميزان ، فقد ترى عوامل من قبيل افضلية تعظيم السعادة (سعادة الرجل الفقير في المثال المنظور) ، أو افضلية تحاشي البؤس والتسبب فيه ، دعوى الميل إلى نمط رومانسي كأسلوب أو رؤية للحياة ، وما إلى ذلك. هذا النوع من الاعتبارات نفسه ينطبق ايضا ، حين نقوم باستثناءات من القواعد ونبررها بأسباب غير كافية أو جيدة. ان جودة السبب أو كفايته ترجع إلى مقدار ما نوليه من اهمية أو قيمة للاغراض والدوافع ، التي نعرضها كتبرير لتلك الاستثناءات. ولهذا فمن المتوقع أن تتنوع التبريرات ، بقدر ما تتنوع القناعات الاخلاقية لمختلف الأفراد والمجتمعات.

ربما اميل إلى تفضيل القابلية والانجاز ، على الشرف ولطف

المعاملة – من باب المثال – إذا وجدت هاتين الصفتين متلازمتين مع الغباوة أو الفشل أو الخيبة. لكن ليس من المستبعد ان يميل أناس غيري إلى اعتبار هذا خطأ ، وان السلوك المناقض له هو الصحيح من الناحية الاخلاقية.

ربما يعتقد بعضنا ان من الحسن – اخلاقيا – ان نكافيء المتحدرين من عائلات عريقة ، وكذا حملة الالقاب النبيلة. وربما يظن هؤلاء أيضا انه من الافضل حرمان الزنوج ، من بعض الحقوق التي يحصل عليها بشكل تلقائي ابناء انجلترا. ولو سألتهم عن مبرر هذا وذاك ، فربما يخبرونك انهم يرون المجتمع الذي تقبل هذا العرف واعتاد عليه ، اكثر انسجاما واستقرارا ، بل ربما يعتبرون ذلك الفعل منسجما مع تعاليم دينهم ، أو مع قناعاتهم الغيبية حول بنية الكون أو سنن التاريخ.

في المقابل ، سوف تجد من يستنكر هذه الاعتقادات ، ويشجب اي مجتمع يقرها أو يتقبلها ، باعتبارها نقيضة لمبدأ المساواة. حين تبحث عن العوامل الكامنة وراء هذا الموقف ، فقد تجد ان صاحبه ينطلق من رفض مسبق لديانة الفريق الأول أو انكار لقناعاته الميتافيزيقية ، أو ربما لأنه يرفض تفسيرات أولئك الناس لدينهم أو معتقداتهم ، اي انه يرى تلك التفسيرات خاطئة. أو لعله يعتقد ان مجتمعا بني على هذه المعتقدات سيكون سيئا في الجوهر ، أو مضطربا على المستوى السياسي ، أو ربما لأنه شديد الحماس لمبدأ المساواة بذاته ولذاته ، حتى مع علمه بان الاغفال التام لمبررات الفريق الأول ، ربما يقود إلى عواقب سلبية ، يعتقد الفريقان انه من الافضل تفاديها.

لقد عرضنا أمثلة متطرفة نوعا ما ، من اجل توضيح الأبعاد النهائية للفكرة. اما على المستوى الواقعي ، فثمة طرق عديدة يمكن لهذا التباين في الرأي ان يتمظهر من خلالها: قد تجد شخصا أو طائفة أو حزبا ، يميل لقيمة المساواة حين تطبق في مجال معين من مجالات الحياة ، مثل العلاقات الاجتماعية أو القانونية أو المكانة القانونية للأفراد ، لكنه يتجاهل ما قد يترتب عليها من عواقب اقتصادية. أو ربما تجد شخصا أو جماعة أخرى تعطي المساواة على مستوى البنية الاقتصادية ، الدرجة الأعلى من الأهمية ، لكنها لا تعير اهتماما لغياب المساواة في الجانب الاجتماعي أو القانوني ، طالما لم يتضرر البعد الاقتصادي. وبين هذا وذاك قد تجد من يتقبل الاستثناءات التي تمنح لأصحاب المواهب والكفاءات المتميزة ، لأنها قابلة للتبرير بناء على ما تولده من مكاسب للمجتمع.

بعض الناس يرون هذا مقبولا ، وبعضهم يعتبرونه غير منصف. لكنهم – مع ذلك – يؤمنون ببعض انواع التراتب الاجتماعي الطبيعي ، كما فعل المفكر الايرلندي ادموند بيرك[1]. هؤلاء يدعون إلى مساواة كاملة في التعامل مع الناس ، ضمن التراتبية القائمة: كل شريحة بحسب درجة السلم التي تقيم فيها. ويعتبرون هذا النموذج اكثر انسجاما مع النظام الطبيعي للعالم ، والفرصة الوحيدة لمساواة صادقة. ومن هنا أيضا فهم يرفضون بكل اصرار وجهة نظر المساواتيين ، التي تنكر وجود درجات أو سلالم ، أو اي تراتبية من هذا النوع في الطبيعة ، أو تعتبرها غير ذات صلة

[1] حول حياة ادموند بيرك وفلسفته ، انظر ديفيد باوتشر: إدموند بيرك والليبرالية الحديثة ، ترجمة: بدر الدين مصطفى ، (مؤمنون بلاحدود 2018)
https://www.mominoun.com/pdf1/2018-06/edmond.pdf (المحرر)

بالنظام الاجتماعي ، وبالتالي فهي لا تصلح كنموذج للتطبيق أو المحاججة.

مثال آخر من زاوية مختلفة: يحدث غالبا ، ان شخصا ما يقر بأن القانون يطبق على نحو منصف ، اي انه يراعي مبدأ المساواة. لكنه في الوقت نفسه ، يشكو من ان القانون ذاته سيء أو جائر ، في حالة كهذه سيكون من العسير علينا ان نتأكد من حقيقة مراد الرجل ومقصوده.

ربما يرغب هذا الناقد في القول ، بأنه كلما كان تطبيق القانون المشار اليه أكثر انصافا ، كلما تراجع مبدأ المساواة الاوسع ، الذي يؤمن به. هذا يشبه تماما ان يطبق قانون مبني على قاعدة التمييز بين الملونين والبيض ، أي يحترم على نحو دقيق مبدأ المعاملة المتساوية بين أعضاء كل فئة ، ضمن إطارها الخاص. من هنا فان هذا القانون ، ولهذا السبب تحديدا ، يشكل بذاته سبب اللامساواة بين الاشخاص البيض ونظرائهم الملونين.

ربما تكون لدى الناقد اسباب اخرى للشكوى. قد يقول ان هذا القانون يخرق قيما أخرى غير المساواة ، أو أنه يتسبب في البؤس ، لأنه يحبط الموهوبين ، أو ربما يتسبب في اضطراب اجتماعي ، أو ربما لأن المساواة التي يهتم بها القانون تتجه لأمور لا يعدها الناقد ذات أهمية ، بينما يهمل المساواة في الأمور التي يعدها مهمة في الحياة (درجة الاهمية تتقرر بالقياس إلى قيم غير المساواة) ، أو لأن القانون يغفل تعاليم الدين ، أو بالعكس ، لأنه يستجيب لتعاليم الدين ، أو لان القانون غامض أو عسير الفهم أو صعب التطبيق ، أو لأي سبب آخر من عشرات الاسباب المحتملة ، وربما – وهذا هو الشائع – لأن ذلك القانون يعتمد نوعا معينا

من المساواة على حساب نوع آخر ، لا يختلف عن نظيره الا بقدر بسيط.

إشكال فولهايم: في المثال البارع الذي ضربه ريتشارد فولهايم ، نجد مجتمعا يضمن حقوقا متساوية لكافة أعضائه ، بما فيها حق التصويت المتساوي لكل شخص ، على قاعدة: شخص واحد صوت واحد. لكن الذي حدث ان كل شخص صوت لصالح غاية مختلفة عن تلك التي صوت عليها كل شخص آخر ، ماعدا اثنين من الناخبين صوتا دائما لنفس الغاية (التي لم يصوت عليها غيرهما). في هذه الحالة سنجد – نظريا على الأقل - ان التصويت سيكون دائما في صالح هذين الشخصين ، لسبب بسيط وهو ان كافة الاعضاء الاخرين ، صوت كل منهم لغاية ارادها وحده ، ولم يردها احد معه.

في حالة كهذه ، فان مورد اعتراضنا ليس عدم المساواة. فالواضح ان هذا النظام يضمنها تماما ، سواء في المعنى القانوني أو السياسي. عدم الانصاف الذي يتحدث عنه فولهايم ، ناتج عن ادراكنا بأن الاغلبية الساحقة من الناخبين ، سيجدون انفسهم خاسرين على الدوام. نحن نريد ان نرى درجة من المساواة ، ليس فقط المساواة في الاختيار ، بل ايضا المساواة في الرضا[1].

سوف نعتبر النظام اكثر انصافا لو تبنى طريقة لتنظيم الفرص مثل "القرعة" ، من اجل مساواة فرص الفوز بين مختلف الأطراف ، فهذا

---

[1] Wollheim (Equality, Op. cit., p. 289) was discussing an argument firstly brought up by Kenneth J. Arrow: *Social Choice and Individual Values* (New York, 1951) https://www.jstor.org/stable/j.ctt1nqb90

سيمنع على اي حال ذلك النوع من الاحباط المنتظم. ان نظاما يمكن كل فرد من ان "يصنع يومه" ، ينبغي ان نعتبره اكثر انصافا.

إضافة إلى ملاحظتنا ، يكشف المثال عن **نزاع نمطي بين نظامين** ، يدعي كل منهما انه يستجيب لمعايير المساواة ويرسخها في الممارسة. لكنهما يختلفان اختلافا بينا في كيفية تحقيق هذه الغاية: النظام **الاول** (شخص واحد/صوت واحد) يحقق المساواة من خلال منح الجميع فرصة متساوية للتاثير في القرار العام. بينما يهتم **الثاني** بالتوزيع المتكافيء للخيرات ، اي ان يكون لكل فرد فرصة في الحصول على نصيب مما يتوفر ، وليس فقط فرصة المنافسة عليه. يهتم الأول إذن **بالوسيلة** بينما يهتم الثاني **بالنتيجة**.

على نفس النسق ، يتضح اننا نواجه تعارضا بين فريقين: **فريق** يفهم المساواة باعتبارها عدم التمييز بين الناس ، في النشاطات الانسانية التي تعتبر مهمة. ولهذا فهم يعارضون أي تمييز مرجعه اختلاف الناس في الخصائص الطبيعية او غير القابلة للتبديل ، نظير لون البشرة وشكل الجسم ، وغيرها من السمات الناتجة عن الاصول العرقية أو الجنس.

اما **الفريق الثاني** فينكر هذا المعيار باعتباره غير كاف ، ويدعو بدلا منه إلى صون المعاملة المتساوية من أي تأثير لأي عامل ، وليس فقط الخصائص غير القابلة للتبديل. ومن هنا فهو يعارض التمييز بناء على الخصائص المتغيرة أيضا ، مثل الرؤى الدينية او السياسية أو العادات الشخصية وأمثالها.

حين نختار حلا ، فاننا نختار ما يبدو لنا حاويا لمزيج من الحلول الفرعية أو العناصر ، بعضها يعالج ما نحتاج اليه وبعضها يلبي ما نرغب فيه ، أو يقصي عوامل أخرى غير مرغوبة. الحق ان دخول اعتبارات الانصاف في عمليات التحليل الدقيقة للنظم القانونية (وبالتالي تأثيرها على الاستنتاجات) تكشف عن رغبة في التزام مباديء العدالة ، التي لا نستطيع دائما تحليلها والتحقق منها على نحو دقيق. مثال ذلك اننا نعلم ان مبدأ "كل فرد يحسب واحدا" له دخالة مؤكدة في مجال التشريع القانوني ، لكننا لا نعلم حقا هل سيتجسد هذا المبدأ على هيئة حقوق متساوية لكل فرد ، ام على هيئة مسؤولية عن الأفعال ، ام كمساواة توزيعية (في الحصول على المنافع مثلا) أو في هيئات ومجالات أخرى ، مع علمنا بان تمثله في كل من هذه المجالات ، سيؤدي إلى تعارض من نوع ما مع المجال الآخر .

بطبيعة الحال فانه حتى في موضوعات الانصاف ، لا يجري تطبيق مبدأ "كل فرد يحسب واحدا" بشكل حرفي. عند التطبيق ، يتعرض المبدأ في أغلب الأحوال او حتى كلها ، لتعديلات تفرضها عقائد أو غايات أخرى ، بحيث لا يعود الناتج مبدأ مفردا ، بل مزيجا أو منظومة ، تلائم النظام الثقافي أو الاخلاقي الخاص بالمجتمع ، أو ربما تناسب رؤية مفكر بعينه.

وأخيرًا ، يجب ألا ننسى الاشارة إلى تلك الفئة ، التي يعارض افرادها أي قاعدة ، بما هي ، وبغض النظر عن طبيعتها وغرضها ، ويرغبون بدل ذلك في مجتمع لا يحكمه القانون ، بل يدار وفق الارادات الشخصية

لزعيم ملهم ، أو الرسالة/المهمة الكونية للعرق أو الدين أو الحزب ، أو ربما بحسب الحراك المتولد عن روح الشعب Volksgeist مما لا يمكن تقديره مقدما..الخ.

هذا التوجه يساوي رفض اي قاعدة ، تدعي انها تحدد سلفا ما ينبغي فعله وكيف. ومن هنا فهو يرفض أيضا اعتبار مبدأ المساواة غاية سامية بذاتها ولذاتها.

رغم ما يبدو على هذا التوجه من غرابة ، فانه لا ينبغي الظن انه نادر الحدوث أو قليل التأثير ، كما افترض بعض المفكرين الليبراليين والاشتراكيين. لقد نجحت اللاعقلانية الرومانسية ، بسهولة في بعض الاحيان ، حين نازعت المباديء السائدة في التقاليد الغربية ، كالمساواة والعدالة والحقوق الطبيعية ، أو الاصرار على حد أدنى من الحريات المدنية ، كضرورة لحماية الانسان من المهانة والاستغلال.

انني اذكر هذا لا لسبب ، سوى التحذير من النظرية القائلة بان المعاملة المتساوية لمن هم في حالة متماثلة ، لا تحتاج دليلا مستقلا لاثبات صحتها ، وان المعايير الصحيحة لتشخيص التماثل المشار اليه ليست مما يتطرق اليه الشك ، أو ينطوي على تعارض داخلي ، بل هي – بحسب اصحاب هذه الدعوى – مسلمات عند العقلاء ، أو هي من عمل العقل الطبيعي الذي لا يحتاج الى تبرير ، بل هو بديهي ، دليله في داخله ، وهو أحادي الوصف والجوهر ، يسهل تمييزه عن غيره ، مثلما نقول ان ذلك الشيء الأحمر مختلف عن الآخر الأبيض ، أي ان معيار التمايز هو الجوهر الخاص بكل منهما ، ولذا لا يحتاج التمايز إلى القائمة في المدرسة

الليبرالية ، وفي الفلسفة السياسية والاخلاقية اثبات. والحقيقة ان هذا أبعد ما يكون عن مدعاه.

وأغتنم هذه المناسبة للاشارة إلى ان الافهام والمفاهيم المتعددة للمساواة ، هي انعكاس للتعددية بصورة أعم. ان هذا يكشف عن ثراء وتكثر النقاش والاستدلال في المسألة ، وليس العكس كما تصور بعض المفكرين.

ان التقلبات المستمرة للمباديء الليبرالية ، لا سيما في النصف الأول من القرن العشرين ، ترجع – جزئيا فيما يبدو – إلى الفرضية الهزيلة القائلة بان من يرفض مبدأ المساواة ، انما يرفضه بسبب جهله أو مراهقته الفكرية أو ضيق أفقه[1]. لقد أوضحنا في هذه الورقة ان معارضي الفكرة ،

---

[1] من القائلين بهذا جون لوك في الرسالة الثانية عن الحكومة (الفصل 2 الفقرة 4-5):

"ليس اثبت من ان مخلوقات من النوع والمرتبة نفسها تنعم دون تمييز بالميزات الطبيعية ذاتها وبالوظائف عينها ، ينبغي ان تتساوى كل التساوي بينها دون ان يسخر واحدها للآخر او ينقاد له". هذه هي المساواة التي نال هوكر الحصيف 'the Judicious Hooker' المديح يوم اعتبرها من "الامور البديهية التي لا يتطرق اليها شك" (جون لوك : في الحكم المدني ، ترجمة ماجد فخري ، اللجنة الدولية لترجمة الروائع – بيروت 1959 ، ص 138)

هذه بطبيعة الحال النسخة الصافية لنظرية القانون الطبيعي ، التي جادلها جون لوك نفسه في العام ذاته (1690) حيث ذكر في "مقالة في الفهم البشري- الكتاب 1 الفصل 3 الفقرة 4" ان "القواعد الاخلاقية تحتاج الى اثبات. انها ليست فطرية ... ليس ثمة قاعدة اخلاقية يمكن أن تطرح ، ويمنع الناس من المطالبة العادلة بدليل عليها".

يعتقد جون لوك ان كافة القواعد الاخلاقية قابلة للمساءلة ، بما فيها – على سبيل المثال – القاعدة الأكثر ثباتا ، والتي تعتبر اساس الفضائل الاجتماعية جميعا ، القاعدة التي تدعو الانسان كي "يعامل الناس بمثل ما يود ان يعاملوه". ليس من السخافة – حسب راي لوك – ان تطالب بتفسير او تبرير لهذه القاعدة ، فضلا عما دونها. تردد لوك يشير الى بداية تضعضع الفكرة القائلة بانه ثمة على الاقل بعض المباديء الاخلاقية او السياسية التي تعتبر مسلمات لا تحتمل الشك او المساءلة ، تماما مثل قواعد المنطق ، ومثل ما نقول ان هذا احمر يتمايز عن ذاك الاخضر. لمزيد من النقاش حول هذه

مثل مؤيديها ، لديهم أدلة ، ولهم حق لا شائبة فيه في اتباع أدلتهم.

الإيمان بالمساواة - الإنصاف ، أي الرؤية التي فحواها أنه لا يجوز تفضيل فرد على فرد ، الا اذا كان هناك مسوغ قوي بما يكفي ، لتبرير الانحراف عن القاعدة ، هذا الايمان عميق الجذور في الفكر الانساني. وقد اندمج في العديد من النظم الفكرية ، من النظريات النفعية إلى نظريات الحقوق الطبيعية ، مرورا بالعقائد الدينية المختلفة. رغم هذا الاندماج لم يخسر مبدأ المساواة قوامه الخاص. ولذا فمن الممكن القول ان بالامكان تشخيصه ، رغم اندماجه في هذا النظام الثقافي أو ذاك.

نشير أيضا إلى ان دخول المبدأ في هذه الانظمة ، لا يرجع بكليته إلى عوامل منطقية. ثمة عوامل اخرى قد تكون أكثر تأثيرا ، من بينها الألفة النفسية ، أو لأن أتباع تلك النظريات آمنوا بمبدأ المساواة لذاته (ربما لأنهم يكافحون من اجل الوحدة والتماثل ، التي تتصل بجذور تلك المعتقدات) ، ومن هنا اعتبروا ان مجتمعا يتوسع في تطبيق مبدأ المساواة ، سيكون اعلى قيمة من ذلك الذي يضيق به.

لو أخذنا مذهب المساواتية إلى نهاياته المنطقية ، فانه في الحد الأقصى يتطلب:

أ) تخفيض كافة اشكال الاختلاف بين الناس إلى الحد الأدنى.

النقطة ، راجع

Morton White, 'Original Sin, Natural Law, and Politics', *Partisan Review* 23 (1956), 218-36

ب) وضع سقف لعدد التمايزات الممكنة فيما بينهم.

ت) اعلى درجة ممكنة من التماثل والتوحد في نمط معيشي واحد. لأن اي اختلاف أو تمايز ، يمكن ان يسوغ أو يقود إلى التمييز في المعاملة.

إن امثولة المساواة المطلقة غير مقبولة في عامة النماذج السياسية القائمة ، لسبب معروف ، خلاصته ان هذا المثال ، في اطلاقه ، يتعارض بشكل حدي مع قيم أخرى تماثله من حيث أهميتها أو ضرورتها للنظام الاجتماعي. الواقع ان معظم الرؤى الاخلاقية والسياسية التي نطبقها في حياتنا ، جاءت نتاجا لأشكال من المساومة الصعبة ، بين العديد من المباديء والقيم التي لا يمكن تطبيقها بمفردها ، أو لا يمكن ان تتعايش معا في صورها المطلقة. من المعتاد ان يلجأ الناس إلى تسوية بين هذا المبدأ وذاك ، كي يتمكنوا من تكييف حياتهم مع الحد الأعلى الممكن من مجموع القيم والمباديء ، التي يؤمنون بفائدتها أو ضرورتها.

زبدة القول ان المساواة واحدة من أقدم وأعمق العناصر في الفكر الليبرالي. وهي طبيعية وعقلانية مثل بقية العناصر والقيم التي يتألف منها هذا الفكر ، لا تزيد عن البقية ولا تقل عنها في هاتين الصفتين. ثم ان قيمة المساواة ، مثل بقية القيم العليا والغايات الكبرى للبشرية ، لا يمكن تبريرها أو الدفاع عنها بذاتها ، بل هي – كما أشرنا في صفحات سابقة – مرجع ومعيار للبرهنة على صحة الافعال والوسائل التي تستهدف تحقيق الغاية ، اي المساواة.

ثمة كثير من السياسات العامة والرؤى الحياتية ، لا تتلاءم بذاتها

مع المساواة. لكنها أفلحت في النفاذ تحت ردائها في بعض الاحيان ، مستخدمة – كما رأى فولهايم – قدرا من النفاق والتخليط[1] ، حيث يختلط عرق مساواتي صاف بأخلاط عديدة اخرى ، تجعله بلا فائدة. لا اعتزم تفصيل الحديث في هذا الجانب. ان اكتشاف وعزل عرق المساواة السليم عن باقي الاخلاط الضارة ، عمل يرجع إلى مؤرخي الافكار ، وهو خارج اطار الغرض المحدد لهذه الورقة.

---

[1] Wollheim, Op. cit. p. 288

الفصل الثاني

المساواة : تعريف بالفكرة وأبرز تحولاتها

توفيق السيف

تمهيد

مفهوم "المساواة" بسيط جدا ، لكنه في الوقت عينه مورد خلاف شديد. فهناك من يضعه في أعلى مراتب القيم ، وهناك من ينكره كليا ، او يعتبره قيمة ثانوية.

تستهدف هذه المقالة بسط المفهوم وتوضيحه ، وبيان بعض أوجه الخلاف حوله ، وما حدث في المفهوم وموضوعاته من تحولات. لقد حاولت الاقتصار على النقاشات التي دارت في الحقب السابقة للقرن العشرين. لكنه بدا لي غير ممكن ، فنحن نفهم التطورات القديمة على ضوء ما توصلنا اليه في السنوات الاخيرة. ما نتعلمه لاحقا يوضح بصورة أجلى نقاط الضعف والقوة في التصورات السابقة.

على اي حال فان هذه المقالة تقدم تصورا مختصرا عن تلك النقاشات. وغرضها الاول هو التمهيد للنقاشات الاوسع ، في فصول الكتاب التالية. لا بأس بالاشارة هنا الى ان الموضوع قد جذب اهتمامي ، بعدما لاحظت ندرة الكتابات العلمية الجادة عن مسألة المساواة في اللغة العربية. وهذا أمر غريب ، سيما بالنظر إلى اتساع اهتمام المثقف العربي بالفلسفة السياسية وحقوق الانسان في السنوات الأخيرة.

تعريف

لعل افضل تمهيد للنقاش في مسألة المساواة ، هو الرأي الذي عرضه المفكر الهندي امارتيا سن ، وخلاصته ان المساواة فرضية أولية ، في كل نظرية حول العدالة في الازمنة الأخيرة. تختلف هذه النظريات عن بعضها في المقاربة ونقاط التركيز والأولويات وفي النتائج ، لكنها جميعا تشترك في خاصية اساسية ، هي المطالبة بالمساواة في شيء ما.[1]

المساواة بين الناس هي ابسط وأجلى تطبيقات العدالة. والعدالة كما نعلم ، هي القيمة الكبرى التي يستهدف اقرارها ، كل نظام اجتماعي. لو سألت معظم الناس عن المعنى الذي يتبادر إلى أذهانهم ، حين يسمعون كلمة "العدالة" لأجابوك انه **معاملة الناس بالسوية**. ومن هنا فثمة اتفاق بين جميع البشر ، على ان النظام السياسي الصالح هو الذي يقوم على أرضية المساواة بين المواطنين ، ويسعى إلى صيانة وتعزيز المساواة ، من خلال القوانين وبرامج العمل. بحسب ديفيد ميلر فانه **"يمكن للمساواة أن تعطي شكلا محددا يتجسد من خلاله مبدأ العدالة** ، حيثما بقيت قيمة العدالة نفسها صامتة. بعبارة اخرى فان المساواة هي التطبيق الخارجي لفكرة العدالة المجردة"[2].

وفقا لرؤية الفيلسوف المعاصر كارل بوبر فان **مفهوم العدالة** عند

---

[1] امارتيا سن: **فكرة العدالة** ، ترجمة مازن جندلي ، الدار العربية للعلوم ، (بيروت 2010) ص 415

[2] ديفيد ميلر: "المساواة والعدالة" ، الفصل الرابع من هذا الكتاب.

أكثر الناس ، يتضمن خمسة عناصر: [1]

أ) التوزيع العادل لعبء المواطنة ، أي حدود الحرية الضرورية في الحياة الاجتماعية. ب) التساوي امام القانون. مع فرض ان: ج) القوانين غير شخصية ، ولا توضع لصالح فرد بعينه أو ضد افراد أو جماعات بعينها. د) قضاء منصف. هـ) مشاركة متساوية في المنافع والفرص المتوفرة في المجال العام. ويوضح هذا الشرح ان المساواة تشكل جزءا بارزا من مفهوم العدالة.

حول **المعنى الدقيق للمساواة** ، يقترح ايزايا برلين المقولة الشائعة بين الفلاسفة النفعيين "كل انسان يحسب واحدا ولا احد يحسب اكثر من واحد". وهو يرى ان هذه المعادلة تشكل قلب نظرية المساواة أو الحقوق المتساوية. وقد تركت أثر بارزا على معظم الفكر الليبرالي والديمقراطي[2].

والمساواة من المسلمات التي لا يختلف عليها اثنان. نعني بكونها مسلمة ان تطبيق مفادها لا يحتاج لتبرير. فهي من القواعد الأصلية التي يقر بها كل عاقل. ولأنها على هذا النحو ، فان تركها وتطبيق المفاد النقيض لها ، أي عدم المساواة ، يحتاج دائما لتبرير مناسب. كمثال على هذا: لو وزعت الحكومة بعض المنافع بصورة متساوية بين المواطنين ، فلن تجد من يطالبها بتبرير لهذا العمل. لكن لو فعلت العكس ، أي أعطت بعض

---

[1] كارل بوبر: **المجتمع المفتوح واعداؤه** ، ترجمة السيد نفادي، دار التنوير (بيروت 1998) ، ص 94

[2] ايزايا برلين: "المساواة: اشكالات المفهوم واحتمالاته" ، الفصل الأول من هذا الكتاب.

المواطنين وحرمت آخرين ، أو اعطت للبعض اكثر من غيرهم ، فان الجميع سيجد حاجة لتبرير هذا التفاوت.

وكذا الحال لو وزع أحد الآباء قدرا من ثروته على أبنائه ، بصورة غير متساوية. فانه مطالب – أدبيا - بتبرير مناسب. بينما لن يحتاج لهذا التبرير لو وزعها بالتساوي. هذا يوضح ان التوزيع المتساوي للمنافع أمر بديهي ، طبيعي ، متسق مع الفطرة الانسانية ، دليله في ذاته self-evident ، ولا يحتاج إلى تبرير أو دليل خارجي[1].

لهذا السبب على الأرجح ، رأى برلين ان المساواة تشكل قاعدة أولية ، بمعنى انها تعبير عن العقلانية الاولية ، التي لا تحتاج إلى تبرير ديني أو ثقافي أو غيره ، فهي لازم منطقي مثل القواعد المنطقية الاخرى ، كقولنا ان الضدين لا يجتمعان وان اثبات الشيء لا ينفي ما عداه ، وأمثال هذه اللوازم التي لا تحتاج لتبرير من خارجها. ان مبدأ المساواة هو الفرضية المسبقة في القوانين وقواعد العمل ، التي تنظم أي شكل من اشكال النشاط الجمعي ، سواء كان أهليا تعاونيا ، كما في حالة الاتحادات الحرفية والمنظمات الدينية والاحزاب السياسية ، أو كان تجاريا بحتا كما في منظمات الاعمال ، أو كان قانونيا – سياسيا كما في العلاقة بين الادارة الحكومية والمجتمع.

جميع القوانين وقواعد العمل ، تنطلق من فرضية ان جميع المعنيين بها متساوون في الالتزام بمفادها. كما ان تلك القواعد تعزز – وان

[1] ايزايا برلين: المصدر نفسه

بصورة غير مباشرة – نوعا من العلاقات المتساوية بين اعضاء المجتمع[1]. ومن هنا فان المساواة وسيادة القانون ، تمثلان عنصرين متفاعلين في النظام السياسي ، كل منهما يرسخ الآخر ويعزز فاعليته.

مفهوم المساواة: ثلاثة مستويات

قلنا ان المساواة هي ابرز مصاديق العدالة. انها المعنى الاول الذي ينصرف اليه الذهن ، حين يجري الحديث عن العدالة. ذلك ان ذهن الانسان يميل بشكل طبيعي ، إلى وضع الفكرة المجردة في صيغة قابلة للتطبيق في واقع الحياة ، كي يحدد المعنى المراد. ومن هنا باتت المساواة قرينا ثابتا لقيمة العدالة ومفهومها ، في معظم الثقافات والايديولوجيات. هناك بالطبع بعض الاستثناءات التي تمنع اطلاق القول بهذا الاقتران ، سوف نتعرض لها في الصفحات التالية.

ربما يعترض قاريء بأن انصراف الذهن الى معنى المساواة ، ناتج عن مران ثقافي ضمن ثقافة بعينها ، وبالتالي فلا يمكن اعتباره أساسا لقيمة عليا ، نظير العدالة مثلا. وهذا قول صحيح. لكن الواضح ان انصراف معنى العدالة الى المساواة كصورة أولية ، ليس مقصورا على ثقافة او عدد قليل من الثقافات ، بل هو اقرب ما يكون الى نقطة اجماع كوني ، تشترك فيها اغلب ثقافات البشر ان لم نقل جميعها.

ينطوي مفهوم المساواة على ثلاثة ابعاد أو مستويات:

---

[1] ايزايا برلين: المصدر السابق

الاول: انها تقرير يصف حقيقة قائمة descriptive. بهذا المعنى فان المساواة وصف لعلاقة بين طرفين أو أكثر ، بالنظر إلى بعض الخصائص المتماثلة فيهم. حين نقول بان هذا يساوي ذاك ، فاننا نشير إلى عناصر اشتراك بينهما. فاذا كانت عناصر الاشتراك تتعلق بجوهر الطرفين ، قلنا انهما متساويان بوصف عام ، كالقول مثلا ان جميع البشر متساوون في الخلق. واذا كانت عناصر الاشتراك جزئية ، لزم ان نحدد موضوع التساوي بينهما ، كالقول مثلا ان هذين البيتين متساويان في المساحة أو في القيمة. اهمية هذا المعنى تكمن في انه المنطلق الاساس للمستويين التاليين. والقبول به يلغي أي حجة ضد المساواة بين بني الانسان.

الثاني: انها قيمة معيارية ومبدأ يرجع اليه في تقييم العلاقات بين الناس normative. وأصل هذا المعنى هو ما سبق ذكره ، من كون المساواة اول وابسط تجليات العدالة ، وان معاملة الناس بالسوية لا تحتاج إلى تبرير ، بينما يحتاج التمييز بينهم إلى مبرر. ان عدم الحاجة إلى التبرير تشير إلى كون المساواة قيمة مستقلة ، بمعنى انها تنطوي في داخلها على دليلها ، أو انها هي بذاتها دليل أول ، فلا تحتاج إلى تدليل سابق على ضرورتها. ان القبول بالمساواة كقيمة معيارية ، هو الاساس المرجعي للمستوى الثالث ، أي كونها دعوة وموضوع عمل.

الثالث: المساواة كدعوة وموضوع عمل prescriptive. أي ان المفهوم والنقاش فيه ، يستبطن دعوة إلى نوع محدد من التعامل مع المعنيين به. فاذا قلنا ان الناس متساوون في الخلق (كما في البعد الوصفي)

ترتب عليه لزوم ان نعاملهم على نحو متماثل ، من حيث الحقوق والتكاليف ، وان نعتبرهم متكافئين في القيمة. واذا قلنا انهم غير متساوين ، ترتب عليه ان نضع لكل فريق ما يتناسب مع رتبته ، من قيمة وحقوق ومسؤوليات. وهذا يتجلى عادة في الجدالات السياسية ، وتلك التي موضوعها حقوق الانسان.

يتضح من السطور السابقة ان المساواة القيمية (المستوى الثاني) صناعية ، لأنها افتراض يقرره البشر ، اما المساواة التقريرية/الوصفية فهي واقعية ، وأصل في الخلق. أي ان الحديث عنها تقرير عن محتوى موجود في طبيعة الانسان ، سابق لارادته وقراره. انها جزء من التكوين الفطري للانسان. لا يختلف فرد عن اخر في هذا المحتوى. وان اخذ مقتضياتها بعين الاعتبار في العلاقة بين البشر ، هو الخيار المنسجم مع فطرة الله التي فطر الناس عليها.

اما حين نقول انها قيمة ودعوة ، فكأننا نعتبرها نتاجا للبيئة الاجتماعية التي يتربى فيها الناس ، وانها – بالنسبة لمجموع البشرية – قيمة توصلوا اليها واثبتوها ، سواء كانت في الاصل جزء من طبيعتهم ، أو لم تكن.

اهتمامنا بتقرير ان المساواة عنصر فطري ، وانها جزء من طبيعة الانسان ، مبعثه الرؤية القائمة على أرضية "القانون الطبيعي" القائلة بانه من الخير للبشر ، ان يجعلوا نظام حياتهم منسجما ومتلائما مع النظام الكوني. المجتمع الانساني جزء من هذا النظام العملاق الفائق الدقة. وان خير البشر يكمن في وضع نظام للعلاقة فيما بينهم ، يجسد الصورة الأقرب

إلى هذا النظام المتقن[1].

اذا قلنا بان المساواة عنصر فطري وجزء من طبيعة البشر ، فان السؤال التالي سيكون: كيف نجعل هذه المساواة الفطرية ، معيارا نشطا وفعالا في تنظيم العلاقة بين الناس؟. أي كيف نعالج اللامساواة باعتبارها خروجا عن النظام الطبيعي.

ولو اخترنا الجانب المعاكس ، وقلنا بأن البشر متفاوتون في الاصل والفطرة ، وأن الصفات المشتركة التي تبرر الدعوة للمساواة فيما بينهم ، مكتسبة لاحقا من البيئة أو التربية العائلية ، أو من التعليم أو الاعراف الاجتماعية أو الجهود الفردية أو غيرها ، فهذا يعني ان المساواة ليست جزءا من تكوين الانسان الأولي ، بل هي قيمة صناعية يتعلمها الناس كجزء من ثقافتهم الاجتماعية ، وبالتالي فان التمييز بين انسان وآخر لا يمثل خروجا على الاصل.

وبناء عليه فان السؤال الذي يتلو هذه الفرضية ، هو : لماذا نحتاج إلى المساواة ، وكيف نتعامل مع الميل الطبيعي عند البشر للتمايز.

جدل مستمر

يوضح التصنيف السابق ان مبدأ المساواة ، أيا كانت أرضيته الفلسفية ، قيمة أساسية تترتب عليها حقوق طبيعية ومدنية لكافة الناس. لكن ما يثير الاستغراب انه رغم اتفاق غالبية الفلاسفة والاخلاقيين المعاصرين ، على تكافؤ البشر من حيث القيمة عند الولادة ، أي كونهم

---

[1] راجع دينيس لويد: **فكرة القانون** ، ترجمة سليم الصويص ، عالم المعرفة (الكويت 1981) ص 70

متساوين في الأصل ، ورغم تصريح القرآن الذي لا يحتمل الخلاف في هذا المعنى ، في اول سورة النساء "يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة " ، رغم كل ذلك ، لا زلنا نواجه من ينكر أصل المساواة بين الناس ، بشكل مباشر وصريح في بعض الأحيان ، وبشكل غير مباشر في أحيان أخرى ، نظير القول بان العدالة بديل يتلافى عيوب المساواة. فكأنه يبرر رفضه للمساواة بكونها ناقصة ، فأما الاخذ بالمساواة (الناقصة في رايه) أو الاخذ بالعدالة (الكاملة في رايه).

يجري التعبير عن رفض المساواة (بحجة العدالة) بأشكال مختلفة ، من بينها مثلا القول بان الاقرار بالقيمة المتكافئة للبشر عند الولادة ، لا يستلزم – بالضرورة - أن على المجتمع تحقيق المساواة بين أفراده. وهذا كما نعرف رأي المفكر الأمريكي المعاصر روبرت نوزيك ، وهو أبرز معارضي الفهم المساواتي egalitarian للعدالة الاجتماعية[1].

اما في العالم الاسلامي ، فان الاعتراض على المساواة ينطلق من فرضية ان العدل أعلى مرتبة منها ، فحيثما تزاحما أو تعارضا ، قدم العدل بناء على فرضية انه يسمح بتفاوت وتمايز ، بحسب الظروف وبحسب الاطار القيمي الذي يناقش فيه الموضوع. وقد لاحظت انه قد جرى تمديد التبرير ، فاستعمل في أي موقع يتضمن أحكاما تمييزية أو ميلا عن أصل المساواة ، كما هو الحال في الاحكام الفقهية الخاصة بحقوق النساء قياسا للرجال ، وحقوق غير المسلم قياسا للمسلم ، وما إليه. هذا بالطبع ينطوي

[1] لاستعراض موجز ومركز لأبرز النقاشات المعاصرة في مبدأ المساواة ، انظر ستيفن جوزبات: النقاشات المعاصرة حول المساواة ، الفصل الثالث من هذا الكتاب.

على اشكال منطقي اساسي ، خلاصته ان المساواة هي التطبيق الأول للعدالة ، وان العدول عنها الى تطبيق آخر ، يتطلب تبريرا مقبولا على أرضية مساواتية مثل أي عدول آخر عن القواعد الأولية.

وقد لاحظ د. محسن كديور ، في دراسته القيمة (المنشورة ضمن هذا الكتاب) انه كان حريا بالفقهاء ان يعيدوا النظر في تلك الاحكام ، التي ربما تكون أدلتها أو سوابقها مرتبطة بقضايا تاريخية ، وليست تشريعا ثابتا. لكنهم لم يفعلوا ، فبقيت تلك الاحكام حتى يومنا الحاضر. وبدلا من اصلاح ذلك الخلل ، من خلال تبني قيمة المساواة بين الناس ، مالوا إلى تبرير التمييز ، بمثل القول ان المساواة غير ممكنة في كل الاحوال ، أو غير مطلوبة ، أو انها لا تفي بأغراض العدالة.. الخ.

والحق ان ميلهم هذا كان **نتيجة لفرضيتين** ، لا تخلو أي منهما من مشكلات:

الأولى: افترضوا ان ما ورد في النص من احكام تمييزية أو تؤدي إلى تمييز ، مقصودة بذاتها وليست مشروطة بظرفها التاريخي أو موضوعها المباشر.

الثانية: افترضوا ان الحكم الشرعي غير مشروط بالمصلحة وحكم العقل ، أو ان عقلانية الحكم الشرعي ليست هي العقلانية العرفية ، أي ما يعرف عند الاصوليين ببناء العقلاء ، ولذا يمكن لحكم شرعي ان يعارض مصلحة عقلائية أو عرفية صريحة ، أو يخالف حكم العقل ، لأن النص

مقدم عندهم على العقل[1].

لقد أدى هذا الميل إلى نتيجة في غاية السوء ، وهي تمديد المبررات المذكورة إلى التشكيك في مبدأ التكافؤ القيمي الطبيعي ، أي كون البشر متكافئين عند الولادة. وهو جدل يرى كثيرون ان العالم انتهى منه ، ولم يعد سوى ذكرى عن تاريخ قديم. وسوف نعرض في الصفحات التالية ، ما يشير إلى ان هذا الرأي لا زال متداولا ، وقد تبنى عليه احكام دينية وقانونية ، ويؤمن به كثير من الناس. ولهذا نجد حاجة إلى مجادلته.

المساواة كتقرير وصفي

حظي الجانب الوصفي بالقليل فقط من اهتمام الباحثين. بعكس الجانب القيمي والدعوي. واحتمل ان هذا يرجع إلى صعوبة التمييز بين تساوي الناس في عناصر معينة قابلة للوصف ، وبين تصورنا للمعنى المنبعث من لفظ المساواة وما يترتب عليه من سلوك او طريقة تعامل. بين الابحاث القليلة التي ركزت على الجانب الوصفي ، اخص بالاشارة كتاب بيتر وستن "حديث المساواة"[2] ، وكتاب "متساوون بالفطرة" وهو عمل مشترك لجون كونز وباتريك برينان[3]. وسأعرض بعض آرائهم في الفقرات التالية.

---

[1] للمزيد حول "تعارض العقل والنقل/النص" انظر يحي محمد: العقل والاجتهاد ، موقع "**فهم الدين**". اطلعت عليه في 23-10-2021. https://www.fahmaldin.net/index.php?id=2096

[2] Westen, Peter, *Speaking of Equality: An Analysis of the Rhetorical Force of `Equality' in Moral and Legal Discourse*, Princeton University Press, (New Jersey 1990)

[3] John E. Coons & Patrick M. Brennan*: By Nature Equal: The Anatomy of a Western Insight,* Princeton University Press.(Princeton, NJ. 1999)

وفقا لبيتر وستن ، وهو اكاديمي وخبير في القانون ، فان **الميل العام إلى النموذج المساواتي للعدالة** في عالمنا المعاصر ، مبعثه **الايمان العميق بأن المساواة حقيقة مستقرة في الوجود الانساني**. أي ان البشر متكافئون من حيث الأصل الطبيعي. وهذا على وجه التحديد مضمون المستوى الوصفي[1]. ويستشهد وستن برأي الفيلسوف المعاصر برنارد ويليامز ، الذي رأى ان هذا الموقف يقدم اسنادا مهما للمثل الاجتماعية ، وبرامج العمل التي تتبناها الاحزاب السياسية. هذه الدعوة لا تستمد قوتها من مجرد الوصف المساواتي ، ولا لأن المساواة تساعد على التبسيط أو الضبط ، بل لأن تبني تلك الأحزاب لمبدأ المساواة ، يلامس شعورا عميقا في انفس الناس ، يعبر عن حقيقة راسخة في وجودهم كبشر ، لكنها – لسبب ما – حجبت أو اغفلت في ظل التنظيم الاجتماعي القائم[2]. بعبارة اخرى ، فان الدعوة للمعاملة المتساوية لجميع الناس ، تنطلق من حقيقة انهم متساوون في انتمائهم جميعا إلى هذا الجنس.

المساواة علاقة: ماذا نعني بهذا؟

لأول وهلة يبدو لفظ المساواة بسيطا أو احادي الدلالة. لكن مع شيء من التأمل في تركيبه الداخلي ، سنرى انه يلخص مجموعة معان متفاوتة ، ويربط بينها على نحو بديع. "مساواة" مصدر من الفعل ساوى ، وهي على وزن مفاعلة ، التي تعني فعلا واحدا يصدر من طرفين في آن واحد ، أو يتعلق قيامه وتمام معناه بوجود طرفين ، على نحو متقابل

---

[1] Westen, Op. Cit., p. 266.

[2] برنارد وليامز: فكرة المساواة ، الفصل الخامس من هذا الكتاب.

ومتوائم ، بحيث يحكي الفعل علاقة بينهما في موضوع محدد. بعبارة اخرى فان هذا النوع من الافعال ، قد ينشئه طرف واحد ، لكن تحقق معناه ، رهن بوجود طرف آخر ، يشارك في استكمال الفعل حتى يبلغ تمام معناه. وهذا شبيه لقولنا مشاركة ومصالحة ومجادلة ومعاشرة ومساهمة ومسامحة وأمثالها. فكل من هذه الالفاظ تشير بوضوح إلى تعلق الفعل بطرفين أو اكثر في انشائه أو اتمام معناه ، ولا تستقيم الا بذلك. ومثل ذلك تماما قولنا تساوى أو ساوى.

وجادل اياد دويكات بان **المفاهيم التي تشير إلى تشارك وتفاعل ، مغفلة أو قليلة التداول** في ثقافتنا العربية المعاصرة ، بسبب "ضعف أو غياب الفكر الجمعي من عقولنا إلى حد بعيد. فكل ما هو على وزن مفاعلة في ثقافتنا ، يعني أن نقوم بالفعل من طرفنا تجاه الآخر ، في حين أن الأفعال على وزن مفاعلة تعني قيام طرفين أو أكثر بفعل ما ، بشكل متزامن وبما يحقق رغبات جميع الأطراف المشاركة بالتساوي. نحن عادة "نفعل" ما نريد بدون ممارستنا للمفاعلة.."[1]

يتضح اذن ان لفظ المساواة يشير إلى أ- طرفين أو أكثر ، ب- علاقة مقارنة بين الطرفين ، ج- موضوع لهذه العلاقة.

يلخص وستن المساواة التقريرية/الوصفية ، على النحو التالي: "المساواة" علاقة مقارنة تجمع بين شخصين أو أكثر من الشخصيات أو

[1] اياد دويكات: الوطن قبل المواطنة ، **مغرس** (01-04-2010)
https://www.maghress.com/essanad/2449

الأشياء المختلفة ، بحكم كونهما قابلين للقياس بمعيار مقارنة واحد ، ذي صلة بالموضوع. وبه يمكن اثبات انهما لا يتمايزان عن بعضهما في هذا المعيار. هذا التعريف يستبعد العلاقة بين شيئين متشابهين أو أشياء متشابهة ، فهذه علاقة تشابه كما هو واضح ، كما يستبعد العلاقة بين الاشياء المتماثلة من جميع النواحي ، فهذه مساواة رياضية ، أو مطلقة. المساواة التقريرية/ الوصفية العادية مختلفة عن هذه وتلك ، فهي العلاقة القائمة بين شيئين متمايزين ، يتطابقان في بعض النواحي ، مع اختلافهما في نواح اخرى[1].

إذن **فالمساواة الوصفية البسيطة تنطوي على ثلاثة عناصر**:

أ- **التعددية:** إذا تحدثت عن المساواة ، فانت تشير دائما إلى طرفين أو اكثر. هذا يعني ان موضوع الحديث "علاقة" بين العناصر المذكورة. مفهوم المساواة لا يصف عنصرا بمفرده ، في معزل عن العناصر الاخرى. لهذا لا نقول ان كيس القمح متساو ، بل نقول انه مساو لكيس السكر مثلا. ذكر الطرف الثاني يؤكد ان موضوع الكلام هو العلاقة بين الطرفين ، وليس وصفا لأحدهما.

ب- **اختلاف** أطراف العلاقة: المساواة الوصفية علاقة بين عناصر تتمايز عن بعضها في جانب أو اكثر . لهذا نتحدث دائما عن الاشياء المختلفة ، ونشير في الوقت نفسه إلى عناصر التماثل ، نقول مثلا ان كوب السكر يساوي كوب الطحين في الوزن. فهما اذن ليسا وصفا لشيء واحد

---

[1] Westen, op. cit., p. 12

، بل وصف لشيئين متمايزين.

ت- انها علاقة **مقارنة** بين الطرفين. بمعنى ان المعلومات الواردة في جملة الوصف ، تخبرنا عن شيء ما كنا سنعرفه لو وصفنا كل طرف بمفرده.

وعاء القيمة: موضوع "علاقة" المساواة

جوهر التقرير الوصفي للمساواة ، هو ان بني آدم متماثلون في خصائص معينة ، تكفي لاسناد دعوى التساوي بين جميعهم ، وهي قصر على النوع الانساني ، فلا توجد عند بقية المخلوقات.

هناك بطبيعة الحال كثير من الخصائص التي يتشارك فيها البشر بالتساوي. يتساوى الناس في عدد الكروموسومات مثلا ، لكن **الخصائص التي نركز عليها هنا ، هي تلك التي يمكن ان نؤسس على أرضيتها ضرورة المساواة** كواجب اخلاقي. لهذا نتحدث – كما فعل غالبية المفكرين – عن "القدرة على الاختيار الاخلاقي" باعتبارها سمة يمتاز بها البشر على سائر المخلوقات ، وهي في الوقت نفسه ، عنصر نتيقن من وجوده عند كافة البشر ، بقدر متساو.

اختار كونز وبرينان نظرية متمايزة في تحديد عنصر التماثل بين البشر. فهما يجادلان بان الصفة موضوع المقارنة هنا ، يجب ان تكون متماثلة من حيث وجودها الاولي ، ومن حيث درجة الاتصاف لدى كل من اطراف العلاقة. لو افترضنا ان الارادة أو العقلانية ، هي الصفة موضوع المقارنة ، فيحب ان تتوفر في الشخصين ، وان تتوفر بنفس الدرجة. أي

ان مجرد الوجود الاولي والتماثل فيه ليس كافيا. وهو ما سبق ان اسماه الرجلان **بالمساواة المزدوجة.** اي:

أ) وجود الصفة عند كلا الطرفين ، و

ب) وجودها بدرجة متماثلة.

بناء عليه ، توجد المساواة حيثما وجدت صفات قابلة للقياس والمقارنة ، ووجد انها متساوية في شخصين أو اكثر ، من حيث الاصل والدرجة. عندئذ نقول ان الشخصين متساويان[1].

هذا يأخذنا إلى الصفة أو الصفات ، التي تتعلق بمورد النقاش دون غيرها. واضح ان **مورد النقاش** في هذه الصفحات **هو الحقوق الاجتماعية والسياسية** ، أي تلك الشريحة من الالتزامات التي يتوجب على المجتمع (والدولة) الاقرار بها لكل فرد تنطبق عليه المواصفات التي نتحدث عنها.

نتحدث اذن عن الصفات التي نعتبرها مؤشرا على التكافؤ بين الناس ، والتي - لهذا السبب - تصلح كارضية للدعوة للمساواة ، كقاعدة اخلاقية وتجسيد لمبدأ العدالة. وطالما حصرنا نقاشنا في هذا الاطار ، لزم القول بان صفات مثل التساوي في الجمال أو الثروة أو العلم ، ليست ذات صلة بالموضوع. فكون الشخص اكثر أو اقل جمالا ، لا يؤثر على حقوقه. كما ان علمه أو ثروته ليست من الامور التي يمكن للمجتمع ان يتدخل

[1] Coons & Brennan, p. 231

فيها ، أو يبني على اساسها قوانين تطبق على الجميع.

رؤية كانط

رأى **ايمانويل كانط** (1724-1804) ان كل انسان مدين للآخر بالحق في التقدير ، ليس بناء على صفات مكتسبة ربما يحوزها ، بل اعتمادا على سمته المتعالية والمتجردة ، ككائن حر ذي ارادة عقلانية. يدعو كانط كل كائن عاقل للتأمل في نفسه وقدراته كما لو كان مكلفا بوضع تشريع كلي للعالم كله ، عندئذ سيكون قادرا على معرفة نفسه وقيمته ، ومعرفة بقية البشر الذين يعيشون في عالمه ، قبل الحكم على نفسه وعلى أفعاله. هذا سيؤدي – وفقا لكانط أيضا – الى تصور أشد خصوبة ، وهو تصور الانسان باعتباره عضوا في "مملكة الغايات" حيث يتمتع كافة الناس بالتساوي في كون كل منهم غاية في ذاته ، وليس وسيلة لغيره او لشيء آخر:

أفهم من كلمة "مملكة" ذلك الترابط المنظم الذي يجمع بين كائنات عاقلة متعددة ، عن طريق قوانينَ مشتركة .... الكائنات العاقلة تخضع جميعا للقانون الذي يقتضي ألا يعامل كل منهم نفسه وغيره من البشر ، كوسيلة أبدا ، بل أن تكون معاملته لهم دائمًا وفي نفس الوقت كغايات في ذاتها.[1]

رؤية روسو

---

[1] ايمانويل كانت (1875) : **تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق** ، ترجمة عبد الغفور مكاوي ، هنداوي ، وندسور 2020 ، ص 75. https://downloads.hindawi.org/books/63839518.pdf

يميل جان جاك روسو (1712-1778) الى التركيز على الاختيار باعتباره ابرز مايميز الانسان. وفقا لهذه الرؤية فان قابليات الانسان الذهنية والادراكية ، لا تكفي لتمييزه عن غيره من المخلوقات. ان **الفارق الرئيس** بينه وبين الحيوانات الاخرى ، يكمن في **كونه فاعلا حرا**. القدرة على الاختيار العقلائي ميزة خاصة بالانسان. قد يواجه الإنسان نفس التحديات التي تواجه الحيوان. لكنه يمتاز عليه بالقدرة على الاختيار بين استيعاب التحدي أو مقاومته. قدرة الاختيار – وفقا لرؤية روسو - هي المؤشر الرئيس على تفوق النوع الانساني على سائر المخلوقات.

الخاصية الاخرى التي هي قصر على الانسان – وفقا لروسو - هي **ملكة التكامل**. خلافا للحيوان يملك الانسان نزوعا طبيعيا نحو التطور والتغير . هو الكائن الوحيد القادر على الاختيار الواعي بين السير في طريق الارتقاء أو الانحطاط[1].

قد يقول قائل: ان دراسات علم الحيوان ، تبرهن ان الحيوان قد تطور أيضا ، عبر الاف السنين المنصرمة. وان الانسان تطور مثله. فهذه الخاصية ليست قصرا على البشر[2]. والجواب على هذا الاعتراض واضح جدا. الدراسات المذكورة تدلل على ان الحيوان قد تطور بيولوجيا في سياق محدد ، هو مقاومة دواعي الفناء. لكن لم يدع أي باحث في مجال

---

[1] جان جاك روسو: **خطاب في أصل التفاوت وفي اسسه بين البشر**، ترجمة بولس غانم ، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت 2009 ص 83-84 https://bit.ly/2NCQeX4

[2] انظر خصوصا مجادلة البروفسور ادوارد ويلسون في هذا الصدد:

Wilson, Edward O., *Sociobiology: The New Synthesis*, Harvard University Press (Massachusetts 1975), p. 271

الحيوان أو الوراثة ، ان هذا التطور قد شمل أيضا القابليات الذهنية. في الحقيقة فان محور تلك الدراسات تؤكد ان غريزة البقاء مشتركة بين جميع الكائنات الحية. لكن هذا لا يشكل اساسا مناسبا للجدل حول **"ارادة"** التطور والتكامل.

نعرف بالمشاهدة البسيطة ان الانسان "يريد" التطور ، فيسعى اليه حتى يصل. هذه الخاصية لا توجد في غير الانسان. ولعل مرجعها ان **الانسان هو الكائن الوحيد ، الذي يملك قابلية لتصور المستقبل** الذي لازال في رحم الغيب. ومن هنا فهو قادر ايضا على رسم الخط الواصل بين النقطة التي تشكل واقعه الفعلي ، والواقع الذي يريد تشكيله في المستقبل. المؤكد ان هذه القابلية الذهنية لا تتوفر في الحيوان ، وفق ما نعرف حتى الان على الاقل.

تشكل رؤية روسو حول القابلية للتطور ، أساسا للقول بأن جميع البشر يملكون القابلية لتحقيق الكمال الاخلاقي الذاتي. ثمة اعتقاد قابل للاثبات ، فحواه ان قدرة البشر على الاختيار الاخلاقي ، وميل غالبيتهم لهذا الخيار ، رغم امكانية البديل غير الاخلاقي ، تشير في حقيقة الأمر إلى ان كل انسان يتطلع ، بصورة أو بأخرى ، نحو مثال أخلاقي يريد ان يحذو حذوه ، أو – على الاقل – يقترب منه. نعلم ان الالتزام بالمثل الاخلاقية ليس بالأمر السهل ، في عالمنا الذي تهيمن عليه آليات السوق ونوازع الاستئثار. هذه العوامل وأمثالها تشترك في دفع الانسان ، ربما دون إرادة واعية في غالب الاحيان ، نحو نموذج الانسان-الذئب ، الأمر الذي يجعل الحفاظ على حد معقول من الحياة الاخلاقية امرا عسيرا. لكننا رغم هذا

، نعلم أيضا ان ذلك المثال الأعلى ، يشكل بالنسبة لنا جميعا نوعا من الأمل الذي نظن انه ، بطريقة ما ، ربما غيبية ، قابل للتحقيق يوما ما.

ان إصرارنا الدؤوب على قيم مثل الانصاف والعدالة والتضامن الانساني ، ليس سوى التجسيد الخارجي لقناعة عميقة في داخلنا ، بان هذه القيم ممكنة التحقيق ، انها ليست تخيلات أو مثاليات مجردة. الحقيقة انه لا شيء يثير فضول المؤمنين بالمساواة ، قدر ما يثيرهم ان الرجال والنساء العقلاء ، أيا كان ظرفهم ، يملكون قابلية ذاتية ، يمكن ان تتحول إلى فرصة لبلوغ الحد الأعلى من القيمة الاخلاقية. وانهم لهذا السبب على الأقل يستحقون التقدير.

رؤية ويلسون

في مسار قريب من هذا المعنى ، قدم الفيلسوف الانجليزي جون ويلسون ، مقاربة للمحتوى التحليلي للمساواة الوصفية ، تركز على الجانب الارادي في علاقة الانسان بعالمه.

طبقا لهذا الرؤية ، فان كافة البشر يتساوون في عنصر بالغ الأهمية ، هي قدرة كل منهم على تشكيل رؤيته الخاصة للعالم وعلاقته به ، ثم تعديلها وإعادة صوغها بناء على تجاربه الخاصة.[1] كل انسان يملك القدرة على الاختيار العقلائي ، وتبعا الاختيار الاخلاقي. عقلانية الانسان تسمح له بتكوين تصور عن ذاته وعن العالم ، يتوافق مع تصور الآخرين أو يختلف معه. في كلا الحالين ، فان هذا التصور يقوم على مبررات معقولة

[1] John Wilson, *Equality in Action*, The Smith Institute (London 2000) pp. 28-29

، أي قابلة للتبرير العقلاني.

حين يسعى الانسان في تشكيل رؤيته الكونية ، فانه يصمم في موازاتها ، تصوره للعلاقة مع هذا العالم. يعرف الانسان ان علاقته بالعالم لا تتحرك في مسار واحد ، فهي - بالتعريف - معادلة ذات طرفين ، تشمل متطلباته ومتطلبات الاخرين ، ما يريده وما يجب ان يقدمه من ثمن للحصول على هذه المرادات ، اضافة إلى العواقب المترتبة على كل قرار يتخذه في هذا السياق.

لأن الانسان كائن عاقل ، فانه – تبعا لهذا – قادر على تقرير غاياته الشخصية ، وتحديد القيم التي يريد تطبيقها كمعايير في حياته. هذه إذن قابلية طبيعية فطرية وليست اصطناعية. صحيح ان الناس يتفاوتون في قدراتهم الذهنية ، لكنهم لا يختلفون في الحقيقة الاولية ، وهي امتلاك القدرة على تحديد غايات ومعايير. ومن هنا فانه يستحيل ان نعطي شخصا ما قيمة أدنى من غيره ، طالما اعتبرنا ان التفاوت الحقيقي في القيمة يرجع إلى المؤهلات الفطرية[1].

محور اهتمام ويلسون اذن ، هو الرؤية القائلة بان تساوي البشر علاقة قائمة على ارضية محددة ، هي قوانا الفردية الاخلاقية. وهذا مطابق للتأكيد المتعارف بين الاخلاقيين الليبراليين ، على اهمية الارادة الفردية ، وأنها العامل الحاسم في قابلية الفرد للاختيار والسير وراء خياراته الخاصة ، بصورة مطلقة ، أو - على الاقل - طالما رضي بالعقد الاجتماعي الذي ينظم وضعه كعضو في الجماعة ، كما يعرف الحقوق والمسؤوليات

---

[1] John Wilson, *Equality,* Harcourt, Brace & World, (New York 1966), p. 104

المتقابلة بينه وبين بقية اعضائها. امتلاك الافراد عموما لهذه الارادة الاصلية وغير المقننة أو المقيدة ، هو المعنى الجوهري للتساوي بين الناس.

تطور مفهوم المساواة

عرضت في أول المقالة ، مفهوم المساواة المتعارف في الفلسفة السياسية المعاصرة. ويهمني إيضاح ان هذا المعنى جديد ، وهو مختلف عن نظيره الذي كان متعارفا في عصور الفلسفة القديمة.

لم تكن المساواة قيمة راسخة مثلما هي اليوم. لقد وصلنا إلى المفهوم المتعارف اليوم ، كنتيجة لتطور تدريجي على مدى زمني طويل. وهذا حال معظم المفاهيم التي يعرفها نظام المجتمع الحديث. من المفهوم طبعا ان التحولات الاجتماعية لا تتوقف في أي مرحلة وان تباطأت أحيانا. ومن هنا فمن المقدر ان يتواصل التحول في مفهوم المساواة في الأزمان التالية ، مثل غالبية المفاهيم التي يستعملها بنو آدم لتصوير وتفسير وتطوير حياتهم.

في الصفحات التالية ، سنمر بصورة موجزة على ابرز التحولات السابقة للفكرة. ونبدأها بظهور فكرة القانون الطبيعي ، ثم نستعرض المفهوم الديني لاسيما الاسلامي ، ثم ظهور فكرة الحقوق الطبيعية ، واخيرا مفهوم المساواة التامة المعاصر.

قانون الطبيعة

ظهور الفكرة التي عرفت لاحقا باسم "قانون الطبيعة" شكل

اختراقا هاما في تاريخ المعرفة. فقد فتح الباب للتفكير العلمي في الكون والانسان.

حين واجه انسان الماضي السحيق ظروف الطبيعة المتقلبة ، اعتقد ان لكل عنصر من عناصرها إلها أو آلهة مسيطرين. يغضب إله المطر فيحوله سيلا يغرق القرى والمزارع ، أو يرضى فتزدهر الارض بالشجر. ويغضب إله البحر فيغرق السفن بالامواج العاتية ، أو يرضى فيرسل الاسماك قريبا من السواحل. وهكذا بقية الظواهر التي لكل منها إله أو أكثر ، يمكن ان يتدخلوا في أي وقت ، لتغيير مسار الحوادث وخرق نظام الطبيعة. وقد يجترحون الخوارق ، فيغيرون مصائر الامم ويدمرون الممالك ، وربما حولوا الليل إلى نهار ، أو غيروا مجرى الاجرام السماوية[1].

بناء على ما وصل الينا من تراث الأقدمين ، فقد كان الفيلسوف سقراط وتلاميذه ، من أوائل الذين قدموا رؤية عقلانية عن النظام الكوني. ولعل ارسطو هو أول من حاول وضع نظرية مفصلة نسبيا حول النظام الكوني. فهو لم يكتف بوصفه ، بل حاول أيضا تفسيره ونمذجته نظريا ، ليخرج برؤية حول الطبيعة ، تضع نظامها في مكان النموذج الذي ينبغي للبشر ان ينظموا حياتهم على مثاله.

وجد ارسطو في الكون نظاما بديعا متناغما ، تكمن عظمته ودقته في التوزيع المتقن لعناصره الصغرى والكبرى ، كي يلعب كل منها دوره الخاص في منظومة واحدة ، هائلة الحجم ، لكنها رغم ذلك لا تحتمل

---

[1] دينيس لويد: **فكرة القانون** ، ص 66

الخطأ أو الفوضى ، الأمر الذي رسخ اعتقاده بأن كل عنصر من عناصر هذا النظام ، موجود من أجل غاية محددة لا يحيد عنها ، وان ثبات هذه العناصر في مواقعها واداء كل منها لوظيفته الخاصة ، هو ما يجعل النظام ككل ، فعالا ومنضبطا.

انطلاقا من هذا التقدير ، ربط الفيلسوف بين قيمة الشيء والغرض من وجوده. فكل شيء يعرف بالغرض الذي يستهدف انجازه ، وقيمته تنبعث من التزامه بهذا الغرض. ويضرب مثالا على هذه الفكرة بفرس السباق العاجز عن الحركة ، حيث لا يصح في هذه الحالة ان يسمى فرس سباق ، وليست له قيمة فرس السباق. وكذا الفارق بين السكين وقطعة الحديد المشابهة لها. ما يجعل السكين حاملة لهذا الاسم ، وما يعطيها القيمة المستحقة له ، هو كونها قادرة على قطع الاشياء. فاذا لم تكن قاطعة فليست سكينا وليس لها قيمة السكين.

زبدة القول ان كل شيء في الكون له غاية محددة يسعى اليها ، وهو يستمد قيمته من هذا السعي ، وليس من ذاته أو من مصدر آخر. ووصول الاشياء إلى غايتها النهائية هو الذي يمنحها الكمال فتكتسب قيمتها الكبرى. تبعا لهذا اسميت نظرية ارسطو بالغائية Teleology.

آمن ارسطو بوجود موضوعي لهذا النظام ، قائم في الكون قبل وجود الانسان. وان انتظامه هو الذي جعل حياة البشر ممكنة وقابلة للتطور. وتبعا لهذا ، صنف الموجودات إلى نوعين: موجود بالطبيعة ، أي ان الانسان لم يتدخل في ايجاده ، وموجود صناعي ، وهو ما صنعه البشر أو تدخلوا في تكوينه. ثم قرر ان ما يصنعه البشر أقرب إلى النقص من

الكمال ، ولهذا فهو يتطور بقدر ما تتطور معارف الانسان ومؤهلاته. اما الموجودات الطبيعية فهي صالحة في ذاتها ، لأنها امتداد لنظام الطبيعة الكامل المتقن. وهي تحمل في ذاتها امكانية النمو والتحول من دون تدخل الانسان.

الموجودات المتحولة ، سواء كانت طبيعية أو صناعية ، هي تلك التي تعيش ضمن نطاق الأرض. اما الموجودات التي في الفضاء العلوي (او فوق القمر حسب تقديره) فهي جميعا كاملة وثابتة في صفاتها ووظائفها ، لا يطالها الفساد أو التغيير. ومن هنا فان العالم العلوي هو النموذج والمثال ، الذي ينبغي لأهل الأرض ان يتخذوه دليلا يحتذون به ، كي يرسموا نظام حياتهم واجتماعهم على النحو الأقرب للكمال.

انطلاقا من هذه الرؤية ، قرر ارسطو ان قوانين الحياة الاجتماعية ونظام عمل المجتمع والبشر ككل ، يجب ان توضع على صورة نظام الكون وترتيبه[1]. وسعى لوضع نظرية عن النظام الاجتماعي/السياسي تتناغم مع ما فهمه من نظام الطبيعة ، وتشكل امتدادا ارضيا – ان صح التعبير – لذلك النظام الكامل.

يظهر من الشرح السابق ان **تفكير البشر في عالمهم كان يبتغي انجاز مهمتين** ، الاولى: فهم هذا العالم ، واستيعاب العلائق التي تربط بين أجزائه ، والعوامل المحركة له ، والنتائج التي تفضي إليها. **الثانية:**

---

[1] عاصم ادريسي: من التفاوت الطبيعي الى فكرة المساواة ، موقع **"مؤمنون بلا حدود"** (2016) https://www.mominoun.com/pdf1/2016-06/tafawot.pdf

وضع نظام معياري لسلوك البشر وعلاقتهم ببعضهم وبالبيئة الكونية التي تشكل الإطار المادي لحياتهم.

انجاز **المهمة الأولى** ضروري ليس من أجل المعرفة المجردة ، فقد اراد البشر فهم الطبيعة ، من أجل التحكم في عناصرها ، واتقاء الأضرار التي يمكن ان تنتج عن تحولاتها ، واستثمارها من اجل تحسين مستوى الحياة. بعبارة اخرى فان تطور علاقة الانسان بالطبيعة ، بدأ بوضع المقاربات التي تسمح بالانتقال من المستوى الاول للمعرفة ، أي مراقبة الظاهرة ، إلى مستوى اكثر عمقا ، يتضمن كشف اسرار حركتها والتأثير المتبادل بين اجزائها ، وصولا إلى وضع قواعد عامة للفهم والمراقبة أو الاختبار ، قابلة للتطبيق على كل حركة مماثلة.

اما **المهمة الثانية** ، أي وضع قانون معياري لسلوك البشر ، فقد انطلقت من فرضية ان وجود الانسان وحياته ، مرتبطان عضويا بالكون الذي يعيش فيه. وبناء على هذا فان افضل سبيل للعيش ، هو ذلك الذي يتناغم مع النظام الكوني. بهذا المعنى فقد اعتبر قانون الطبيعة أصلا ومعيارا ، ينبغي ان يقاس عليه نظام حياة البشر. فحوى هذا التقدير - حسب رأي أرسطو – انه ثمة ترتيب اصلي وضعته الطبيعة للنظام الاجتماعي ، بحيث تتوزع عناصره وتترابط على النحو الأكثر تناغما وانسجاما مع نظام الكون ، وانه ثمة منظومة من القيم وقواعد العمل التي يجب على البشر الالتزام بمقتضياتها ، كي يبقى ذلك القانون الطبيعي فعالا وقادرا على الوصول بالمجتمع إلى غاياته.

اذا قبلنا بهذه الفرضية ، فسوف تأخذنا الى الحجة القائلة بان

تطور المجتمع الانساني سيكون اقرب احتمالا ، اذا استوعب القانون الطبيعي ، وجعل حياته متلائمة مع القواعد والقيم التي تدعم بقاءه فعالا. هذه القيم وذلك القانون ليسا من صنع البشر ، ولا يجوز للبشر تغييرهما ان ارادوا الارتقاء بحياتهم ، انها من صنع الطبيعة وهي أصل في الوجود[1].

دور الاديان السماوية

ساهمت الرسالات السماوية في تعزيز وترسيخ فكرة النظام الكوني ، وتحويلها إلى مبدا أولي ونقطة انطلاق لتفكير الانسان في الكون ، وعلاقته به وموقعه فيه. تشترك كافة الأديان في التأسيس على مبدا التوحيد ، الذي يتفرع إلى فهم الكون كمخلوق لرب واحد ، يعمل بمنطق ونظام واحد ، وليس فوضى ولا أنظمة متعددة ، وأنه مخلوق على هذا النحو من أجل خير الانسان وسلامته وسعادته.

والمفهوم من النصوص الدينية ، ان الأمر لم يجر بسهولة. فقد صعب على معظم القدماء التخلي عما ظنوه بديهيا ومشاهدا بالعيان. وتشير قصص الانبياء التي وردت في القرآن الكريم مثلا ، إلى الصعوبة التي واجهها الانبياء في محاولاتهم لاقناع أقوامهم ، بالتخلي عن فكرة تعدد الالهة وتحكمها في الظواهر الطبيعية. ويذكر في قصة النبي هود مثلا ، ان قومه "قالوا يا هود ما جئتنا ببينة وما نحن بتاركي آلهتنا عن قولك وما نحن لك بمؤمنين * إن نقول إلا اعتراك بعض آلهتنا بسوء قال إني أشهد الله واشهدوا أني بريء مما تشركون – هود 53-54". لولا نزول الرسالات

---

[1] زكي نجيب محمود وأحمد أمين: **قصة الفلسفة اليونانية** ، مؤسسة هنداوي ، (وندسور- بريطانيا 2018) ص 177. ن. إ: https://www.hindawi.org/books/84858281/

السماوية ، فلربما واصل معظم البشر الاعتقاد بتعدد الآلهة حتى وقت متأخر.

تكشف القصص التي أشار اليها القرآن الكريم ، ان الحجة الرئيسية التي طرحها الرسل وأتباعهم ، هي القول بأن خوف الناس من الالهة ، واعتقادهم بانها تتحكم في ظواهر الطبيعة ، مجرد وهم متوارث ، لا يصدقه الواقع: "ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون – المؤمنون - 91". ان الحقيقة التي يمكن لكل عاقل ان يلمسها ، هي ان الكون كله يتحرك كمنظومة متكاملة ، تعمل اجزاؤها بصورة متناغمة وقابلة للادراك ، من خلال البحث والتأمل:

"ان في خلق السماوات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون -البقرة 164"

مع اتساع تأثير الرسالات ، انحسر الاعتقاد بتقلب النظام الكوني ، وآمن معظم الناس بأنه منسجم داخليا ومتناغم الاجزاء ، وان الاله الواحد الرحيم هو الذي خلقه كما خلقهم ، وجعله مسخرا لهم كي يطوروا معيشتهم ويرتقوا بحياتهم: "الله الذي سخر لكم البحر لتجري الفلك فيه بأمره ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون * وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعا منه إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون – الجاثية – 12-13".

كان لهذه المعالجة الجديدة نتائج في غاية الاهمية. فقد فتحت الباب امام التفكير في الكون وقوانين حركته ، والعلاقة التي تربط بين اجزائه ، باعتبارها كلا واحدا يتحرك وفق قانون ثابت ، وتشكل نظاما معقولا ، يمكن للانسان فهمه واستيعاب آليات عمله. ويمكن القول ان هذه النقطة كانت بداية التفكير العلمي في الطبيعة والحياة[1]. لم يكن لدى الفلاسفة الأقدمين أدوات علمية للرصد والاستكشاف ، شبيهة بما يتوفر لعلماء الفلك المعاصرين. فقد اعتمدوا على الملاحظة المباشرة للكون والتأمل في حركته ، ومحاولة وضع معادلات منطقية نظرية ، تربط بين اجزائه ، ثم تمديد مفاعيلها لفهم الاجزاء الاخرى. وبهذا القدر حاولوا تمديد فهمهم للنظام الكوني ، إلى استكشاف علاقة مفترضة بين حياة الانسان والنظام الطبيعي الذي يعيش فيه ، ومحاولة التعرف على القانون الذي يفسر وينظم حياة البشر ، والذي يفترض ان يكون جزء من نظام الطبيعة الكامل.

من نظام الطبيعة إلى نظام المجتمع

بناء على ما وصلنا من تراث قدامى الفلاسفة ، فان السؤال الذي شغل الجانب الاعظم من اهتمامهم ، هو سؤال النظام الأمثل للمجتمع البشري. والواضح ان الحاحهم على قانون منسجم مع النظام الكوني ، كان ثمرة لايمانهم بامكانية صوغ نظام اخلاقي واحد ، يمكن ان يشكل نموذجا للكمال للبشر كافة.

---

[1] دينيس لويد: المصدر السابق ، ص 67

المرحلة التالية بالطبع ، هي توجيه حياة البشر في اتجاه متناغم مع ذلك النظام. اراد تلاميذ سقراط مثلا ، اثبات ان كلا من العالم والانسان نموذج عن نفس النظام وإن تفاوت الحجم. ولهذا فان العلاقات الداخلية بين أجزاء أحدهما تماثل العلاقات التي تربط بين أجزاء الثاني. فالمدينة - على سبيل المثال - تشكل صورة مصغرة عن الكون ، والافراد يشكل كل منهم صورة مصغرة عن المدينة[1]. طبقا لأرسطو فان النظام الطبيعي كامل في ذاته ، وان كل عنصر فيه يستهدف غاية تتكامل مع سائر غايات النظام. ومتى ما وصل غايته فقد بلغ الكمال. وكذلك الانسان الذي لحياته غاية ولأفعاله غايات ، كلما تحقق احدها ، صعد الانسان درجة في سلم الكمال.

وفقا لهذه الرؤية ايضا ، فان التفاوت ضروري لاستمرار الحياة. يتألف المجتمع من طبقات وشرائح يقوم كل منها بوظيفة مختلفة عن الآخر ، لكنها ضرورية لوجوده وانتظام حياته. وجود الفلاحين ضروري لتوفير الغذاء. ووجود الجنود ضروري لحماية المجتمع. ووجود القضاة والحكام ضروري لنظم حياة المجموع واقرار العدل. ووجود العبيد ضروري لخدمة من يقوم بالوظائف الاخرى. وكذا وجود النساء ضروري لرفد المجتمع بالأجيال الجديدة. وهكذا بقية المجموعات والوظائف.

كل وظيفة تؤدي دورا وتحقق غاية في حياة المجتمع ، ولها قيمة تتحدد بقياس غايتها إلى غايات الوظائف الاخرى. وكلما كانت اكثر ضرورة أو اقتضت كفاءة أعلى أو أندر ، ارتفعت قيمتها بنفس المقدار. ولذا لا

---

[1] دينيس لويد: المصدر السابق ، ص 68

يقارن عمل الفلاح بعمل القاضي ، أو عمل العبد بعمل الجندي. وبناء عليه فان حقوق كل من هذه الشرائح ، تتفاوت بحسب قيمة عملها. ومع ذلك فان وجود كل من تلك الوظائف ضروري ، كما ان التزام كل من هؤلاء العاملين بمكانه ودوره ، ضروري لانتظام الحياة الاجتماعية. ان **حقيقة العدالة تكمن في انتظام المجتمع** ، والتزام كل عنصر بعمله ودوره ، وسيرورته اللينة نحو الغايات الكبرى للجماعة ، أي اكتساب الفضائل الاخلاقية حتى بلوغ درجة الكمال الانساني.

رأى ارسطو ان **الغاية التي يسعى اليها البشر هي السعادة** الناتجة عن اكتساب الفضائل. وهي غير قابلة للتحقيق الا في إطار مجتمع منظم (مدينة). المجتمع ، بطبيعة تكوينه ، كيان عضوي مؤلف من وحدات اجتماعية متصلة ، لكنها مرتبة على نحو هرمي. كل وحدة هي وسيلة لغاية اعلى شأنا. وهو ترتيب يعكس التنوع في القابليات ، التي تقود بدورها إلى فروق في الوظائف وفروق في المكانة.

تقوم الرابطة الاجتماعية على مفهوم الخير الجمعي ، الذي تنطوي فيه كافة الخيرات الفرعية ومصالح الافراد. لا يمكن للفرد ان يكون فاضلا طالما كان خارج الجماعة ، أو غير ملتزم بمنظومتها العملية والاخلاقية. لأنه في الاساس لا يوجد خير فردي مستقل عن الخير العام. ومن هنا فان الفرد الخارج عن الجماعة ، لا مكان له ولا قيمة. يجب ان يكون الفرد مندمجا في النظام الاجتماعي ، ملتزما بموقعه ضمن التراتب العام ، حتى لو كان هذا الموقع أدنى مما يريده لنفسه ، أو كانت الحقوق المترتبة عليه أقل مما يطمح اليه. العدالة في مفهومها الحقيقي ، هي بالتحديد سعي

مجموع الافراد للخير العام في إطار النظام الاجتماعي القائم. والظلم في حقيقته هو التمرد على هذا النظام أو الخروج عنه. لأن في الاول مصلحة الجميع ، ولو على حساب الفرد ، وفي الثاني خسارة الجميع ولو لصالح احد الافراد. ان الخير العام هو مجموع حاجات المدينة باعتبارها كيانا واحدا ، وحقيقة العدل تكمن في صون هذا النظام والالتزام بما هو مصلحة له.

نشير أيضا إلى ان الذين تبنوا فكرة "القانون الطبيعي" اعتبروه منظومة أخلاقية واجبة الاتباع ، وانه صحيح وقابل للتطبيق في كافة المجتمعات. مجموعة القيم والقواعد التي تؤلف القانون الطبيعي ، حقيقة موضوعية ثابتة ، ومتلائمة مع النظام الكوني. وهي – من هذه الزاوية - تعكس حقيقة وحدة الجنس البشري ، وكون الناس جميعا ، مهما اختلفت مشاربهم ، جزء من كون واحد. انه بعبارة اخرى عنصر الالتقاء بين جميع القوانين التي يضعها البشر ، وهو المعيار الذي ترجع اليه تلك القوانين. ومن هنا جاء الاعتقاد بان القوانين الوضعية لا تعتبر عادلة اذا تعارضت مع جوهر القانون الطبيعي. ولعل ابرز من عبر عن هذه الفكرة هو القانوني الروماني الشهير شيشرون (106-43 ق.م.) الذي رأى ان قوة القانون الطبيعي تنبعث من انسجامه مع الطبيعة ومعرفة الجميع به ، وانه - لهذا السبب - خالد ابدي لا يحتاج إلى تفسير ، ولا يختلف بين بلد وآخر أو بين زمن وآخر ، لأنه ليس من صنع البشر ، بل صنعه خالق الكون

الذي امر بتطبيقه وعاقب من خالفه[1].

المفهوم الاول للمساواة: التناسبية= Proportional

اعتقد أرسطو ان العلاقة الداخلية بين اجزاء الكون – وتبعا له أجزاء النظام الاجتماعي – قائمة على التباين في الادوار والمكانة. فلو كانت المساواة اصلا في العلاقة بين تلك الأجزاء والعناصر ، لما خدم أحد أحدا ، وما استقامت الحياة. يحتاج المجتمع إلى قدر من التمايز والتفاضل بين عناصره واعضائه ، كي يقوم كل واحد بدوره الذي تقتضيه الأقدار. المساواة بذاتها قيمة رفيعة ، لكنها لا تلبي متطلبات العدالة في كل الاوقات. وهو يعتقد ان قيمة العدالة هي الأجدر بالاهتمام. اما المساواة فليست سوى احد تطبيقاتها.

وفقا لهذه الرؤية ، **تفهم المساواة على مستويين:** المساواة العددية والمساواة الهندسية. يقصد بالأولى ان جميع الناس متساوون بلا فرق بين أي منهم والآخر. ويقصد بالثانية ان المجتمع منقسم بطبيعته إلى دوائر وشرائح ، تتفاوت فيما بينها بحسب مؤهلات اعضائها ومكانتهم ، ومقدار ما يقدمون من مساهمة في حياة المجتمع. قرر أرسطو انه ليس من العدل ان يتساوى الاكثر علما أو مالا أو شجاعة بمن هو دونه ، أو يعامل الاكثر مساهمة في الحياة الاجتماعية كما يعامل الاقل مساهمة ، وهكذا. تقتضي العدالة ان يعامل المتساوون بالسوية ، كما تقتضي التمييز

---

[1] عامر الوائلي وهادي الكعبي: **القانون الطبيعي** ، ط.إ. ص 135

بين المختلفين. أي ان جميع اعضاء دائرة واحدة ، يجب ان يكونوا متساوين فيما بينهم ، لكن ليس ثمة ضرورة للتساوي بينهم وبين أعضاء الدوائر الأخرى[1].

في النظرة الاولى تبدو فرضية ارسطو معقولة. فهي تعكس إلى حد كبير الواقع القائم في معظم المجتمعات. كما تتناغم مع التفكير الأولي لمعظم الناس. افترض ان كثيرا من الناس سيقولون مثلا: لا يمكن الاقرار بالمساواة بين الرجل والمرأة في الأدوار والواجبات ، لأنهما مختلفان بيولوجيا ، وان هذا الاختلاف طبيعي يرجع للولادة ، وليس انعكاسا للظروف الاجتماعية. ومادامت الادوار والواجبات المنوطة بكل جنس مختلفة ، فمن البديهي ان تكون الحقوق والقيمة مختلفة أيضا. كما لا يمكن المساواة في الحقوق بين العلماء وعامة الناس ، أو بين قادة البلد والمواطنين ، ولا يمكن المساواة بين قادة الجيش وجنوده.

هذه الفرضية التي تبدو واقعية تماما ، في النظرة الأولى على الأقل ، **تستخدم في العادة لاثبات القاعدة التي تبناها ارسطو ، أي اصالة التفاوت** ، وعدم تعارضه مع مبدأ العدالة. لأنه لا يمكن الاعتراض على الطبيعة بانها لم تكن عادلة ، حين قسمت البشر إلى ذكر وأنثى. فاذا تم تثبيت ان التفاوت لا يجرح مبدأ العدالة ، فلا ينبغي بعدئذ رفض صور التمايز الاخرى ، على ارضية مخالفتها لمبدأ العدالة.

---

[1] ارسطوطاليس: **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس** ، ترجمة احمد لطفي السيد ، دار الكتب المصرية (القاهرة 1924) ج2 ك 5 ب3 ، ص 69

ماذا يعني هذا الكلام نظريا وعمليا؟

نظريا يعني ان المساواة ليست الأصل ، وان التمايز ليس الاستثناء الذي يحتاج إلى تبرير ، كما اسلفنا في صفحات سابقة. القائلون بالمساواة التناسبية proportional يدعون انها تلائم المنطق الطبيعي للحياة والنظام الطبيعي للأشياء. وفقا لهذه الرؤية ، فان الطبيعة اضفت على المجتمعات نظامها التي هي عليه ، حيث يتمايز الناس في المؤهلات البدنية والذهنية والملكات ، فيتمايزون تبعا لذلك في الوظائف والمهن والمراتب الاجتماعية. لا يسأل هنا عن الانسان الأول الذي ربما عاش بمفرده أو مع عائلته الصغيرة ، بل عن البدايات المبكرة لتشكل المجتمعات. لقد تشكل المجتمع على النحو الذي عرفناه طوال التاريخ ونعرفه الان ، لأن اعضاءه احتاجوا إلى مهن شتى ووظائف مختلفة ، كي تنتظم حياتهم ، فقام كل فرد بما رأى نفسه مؤهلا له وقادرا عليه. وهكذا ولدت المراتب الاجتماعية[1].

هذا التراتب لم يكن بتخطيط مسبق من احد ، بل جاء كاستجابة منطقية للحاجات الطبيعية للمجتمع البشري. الفلاحون اتخذوا هذه المهنة استجابة للحاجة الطبيعية إلى من يوفر الغذاء ، والجنود اصبحوا جنودا لان المجتمع يحتاج لمن يحميه. اختيار بعض الافراد للفلاحة واختيار اخرين للجندية ، تابع لحقيقة انهم مؤهلون لهذه الحرفة اكثر من غيرها. فلو عمل المؤهل للفلاحة جنديا لما اجاد عمله. ولو عمل الجندي في مهنة الطب لما قام بمتطلباتها. ومن هنا فان التزام كل صاحب حرفة

---

[1] **جمهورية أفلاطون،** الكتاب الرابع ، دراسة وترجمة فؤاد زكريا، دار الوفاء للطباعة والنشر (الإسكندرية 2004) فقرة 415 ، ص 284

بحرفته ، هو عين العدالة ، لأنه ينسجم مع الترتيب الطبيعي للحياة[1]. العبيد مثلا لا ينبغي ان يستنكروا كونهم عبيدا ، لأن حياة المجتمع تحتاج إلى هذا الدور ، فيلزم ان يكون هناك من يقوم به. وحين يفعل هذا فانه لا يخالف مقتضيات العدالة. وفقا لأرسطو فثمة "فئة من الاشخاص بعضهم يكون حرا بطبيعته والاخر عبد بطبيعته ، وتكون حالة العبودية مناسبة وعادلة بالنسبة اليهم على حد سواء"[2]. وبناء على هذا التصوير انتقد ارسطو الديمقراطية ، لأنها - حسب رأيه – تقيم مساواة مصطنعة بين الناس ، وتضعهم في مواقع غير تلك التي أهلتهم الطبيعة لها ووضعتهم فيها.

خلاصة القول ، ان أول مفهوم متين التأسيس للمساواة ، هو الذي قدمه الفلاسفة اليونانيون ، سيما ارسطو. وفحواه ان المساواة قيمة اخلاقية تطبق تناسبيا proportional". ان هذا المفهوم ليس مقبولا في عالم اليوم ، سوى عند بعض المحافظين. لكنه في وقته وحتى زمن طويل بعد ذلك ، شكل اضافة نظرية هامة.

مفهوم المساواة في المسيحية

فهمت المساواة في المسيحية في إطار العلاقة مع الخالق سبحانه. جميع البشر ، رجالا ونساء ، خلقهم الله على صورته. عبر عن هذه الفكرة القديس بولس بقوله " ليس يهودي ولا يوناني ، ليس عبد ولا

[1] جمهورية أفلاطون، المصدر السابق ، فقرة 434 ص 306

[2] ارسطو: **كتاب السياسة** ، الباب الأول ، ك 2 ، ص 101

حر ، ليس ذكر وانثى ، لأنكم جميعا واحد في المسيح يسوع"[1] وقد أكد القديس اوغسطين على هذه الرؤية في كتابه المرجعي "مدينة الله" ، فقرر ان الناس - في الأصل – متساوون احرار يطيعون حكام العدل والحكمة. لكن – بسبب الاثم – كان على بعض الناس ان يخضعوا لسلطة غيرهم. وهكذا قام نظام اجتماعي فيه حكام ومحكومون.[2]

ويبدو ان القديس أوغسطين ، قد تبنى الفكرة العامة لفلاسفة اليونان المتأخرين ، عن وحدة الطبيعة الإنسانية في كل بقاع الأرض ، واعتبارها أساسا للمساواة بين البشر. وقد تبنى الكرسي الرسولي نفس الفكرة حين اعتبر كافة الخلق أبناء لله. لكن فيما يخص المساواة الفعلية بين الارقاء والاحرار ، فقد حدث اضطراب في التقدير ، جرى علاجه بالتمييز بين روح العبد وجسده ، حيث قيل ان العبودية تقيد جسد الانسان وليس طبيعته الروحية. وقد كان هذا التفسير أرضية للاعتراف بمشروعية الرق وتجنب إدانته[3].

شهد القرن السادس عشر الميلادي ظهور مفهوم جديد للمساواة ، يتجاوز التركيز على الجانب الروحي والعلاقة بين الافراد وخالقهم ، إلى الموقف الاجتماعي. ويتفق كثير من المفكرين ، على ان معظم الجدل حول المساواة خلال عصر النهضة الاوروبية ، استفاد من حركة الاصلاح

[1] العهد الجديد ، رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية ، الأصحاح الثالث. ن. إ. موقع **الكتاب المقدس** (اطلعت عليه في 26-2-2021) https://www.enjeel.com/bible.php?ch=3&op=read&bk=48

[2] Raymond Gettell, *History of Political Thought*, (New York, 1924) Century, p. 90

[3] Gettell, ibid., p. 87

الديني ، حيث نقلته من الاطار الروحي البحت إلى الاطار الاجتماعي. وفي نفس السياق انتقلت الفكرة القائلة بضرورة فهم العدالة باعتبارها مفهوما كونيا ، إلى الفلسفة السياسية الحديثة في عصورها المبكرة[1].

رفعت الحركة الاصلاحية البروتستانتية التي قادها مارتن لوثر (1483- 1546) لواء المساواة ، في مواجهة الكنيسة الكاثوليكية ، التي قيل انها حولت الاكليروس إلى طبقة ، تملك امتيازات غير معتادة. **كتب لوثر في رسالة "الى نبلاء المسيحية"**: انه لبدعة خالصة ان يجري تصنيف البابا والاساقفة والرهبان والقسس ، كجمعية روحية تتمايز على سائر المسيحيين ، مع انه لا شيء يميز اولئك عن هؤلاء. لقد منح القانون اهمية كبرى للحرية والحياة والملكية الخاصة برجال الكنيسة ، دون بقية الناس. فلماذا حياتكم واملاككم وشرفكم وحريتكم مصونة دون حياتي وشرفي وأملاكي؟. من اين اتى هذا التمييز بين من يتساوون في الايمان؟.. هذه الاعتبارات مؤسسة جميعا على بدع وقوانين بشرية وليست من عند الله.[2]

قدمت البروتستانتية ما يمكن اعتباره مرجعا معتبرا ، أي مرتبطا بالكتاب المقدس ، للعديد من الافكار الجديدة. من ذلك مثلا ان مجموعة القواعد الايمانية التي عرفت باسم **"اخلاق العمل البروتستانتية"** ركزت على قيمة دوافع العمل والانجاز في داخل النفس الانسانية ، وربطت قيمة

---

[1] جونستون: المصدر السابق ، ص 126

[2] Nicholas Capaldi, The Meaning of Equality http://media.hoover.org/sites/default/files/documents/0817928626_1.pdf

الفرد بما ينتج عن عمله ، وليس بمكانته الاجتماعية أو الدينية ، كما كان العرف الجاري في الكاثوليكية. كما ان العالم الروحي بات يعرف في التصوير البروتستانتي ، كفرصة لتكرار عمل الخالق ، من خلال تغيير العالم اقتصاديا ، وتحسين معيشة البشر. هذا يستدعي بطبيعة الحال انه لم يعد من المقبول اخلاقيا ، اعاقة أو تعطيل هؤلاء النشطين اقتصاديا ، أو حرمانهم من حقوقهم المساوية لغيرهم ، لأن اعاقتهم تعطيل لمرادات الخالق في الخلق[1].

مفهوم المساواة في الاسلام

كان ظهور الاسلام أشبه بثورة ثقافية ، غيرت بعمق في القيم الناظمة للحياة الاجتماعية. وكان من أبرز تجلياتها نفي التمايز العنصري والاجتماعي ، الذي كان يومها راسخا في مجتمع الحجاز والمجتمعات المجاورة. الرواية التالية (وهي مثال على روايات عديدة) تكشف عن الحرج الذي نال زعماء العائلات القرشية ، حين وجدوا انفسهم في مجلس النبي محمد (ص) متساوين مع عبيد سابقين:

جاء الأقرع بن حابس التميمي وعيينة بن حصن الفزاري ، فوجدوا رسول الله صلى الله عليه وسلم مع صهيب وبلال وعمار وخباب ، قاعدا في ناس من الضعفاء من المؤمنين ، فلما رأوهم حول النبي صلى الله عليه وسلم حقروهم ، فأتوه فخلوا به ، وقالوا إنا نريد أن تجعل لنا منك مجلسا تعرف لنا به العرب فضلنا ، فإن وفود العرب تأتيك فنستحيي أن ترانا

[1] N. Capaldi: ibid

العرب مع هذه الأعبد ، فإذا نحن جئناك فأقمهم عنك ، فإذا نحن فرغنا فاقعد معهم إن شئت. قال: نعم. قالوا فاكتب لنا عليك كتابا. قال فدعا بصحيفة ودعا عليا ليكتب ونحن قعودٌ في ناحية ، فنزل جبرائيل عليه السلام بالآية "ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ما عليك من حسابهم من شيء وما من حسابك عليهم من شيء فتطردهم فتكون من الظالمين"[1].

لا بد من القول هنا ان المسلمين لم يضعوا نظرية محددة في العدالة أو المساواة ، شبيهة بالنظريات التي نعرفها اليوم. لكن القرآن الكريم والسنة النبوية شددا على عدد من المفاهيم التأسيسية ، التي تدعم فكرة كون المساواة والعدالة قيما معيارية في الرؤية الدينية وفي العلاقة بين اتباع الدين أيضا.

وقد وجدت ان الفقهاء والمفكرين المسلمين – سيما في مراحل تأسيس الفكر والفقه الاسلامي – أغفلوا مسألة العدالة والمساواة ، فلم تنل ما يليق بها من اهتمام ، خاصة بالنظر إلى الطبيعة الانتقالية للنص الديني ، وما كان يستدعيه من تطوير في الفهم والتفسير مع مرور الزمن[2]. من هنا فان الصورة التي يرسمها النص القرآني حول المساواة ، تتجاوز

---

[1] رواه ابن ماجة وصححه الالباني. انظر محمد بن يزيد القزويني: **سنن ابن ماجة** (مع تعليقات ناصر الدين الالباني)، كتاب الزهد ، باب مجالسة الفقراء ، حديث 4127 ، ص 687. مكتبة المعارف (الرياض 1417**)**. وشكك الطباطبائي في الربط بين الرواية والآية ، فقد روي ان سورة الانعام نزلت دفعة واحدة ، فلا يصح اعتبار الحادثة المذكورة سببا لنزول جزء من السورة. راجع محمد حسين الطباطبائي: **الميزان في تفسير القرآن** ، تفسير سورة الانعام ، ج 7 ص 109

[2] انظر مناقشة د. محسن كديور لفكرة تطور الاحكام في مقالته ضمن هذا الكتاب.

كثيرا تلك التي يرسمها التراث الفلسفي والفقهي.

ونعرض هنا أمثلة من النص القرآني ، تطابق بشكل محدد ابرز القضايا التي تثير الجدل في المساواة.

نفس واحدة

لا شك ان ابرز القيم المرجعية في جدل المساواة ، هي التكافؤ الأصلي. لعلنا نتذكر المادة الاولى من الاعلان العالمي لحقوق الانسان "يولد الناس احرارا متساوين". التي تحولت إلى معيار في العلاقة بين الناس في هذا العصر. يقصد بالتكافؤ الاصلي ، تساوي الناس جميعا في القيمة ، بغض النظر عن اعراقهم وجنسهم ، لأنهم متساوون في الخلق.

عبر القرآن عن مفهوم التساوي القيمي ، بعبارة في غاية العمق والبلاغة ، رغم ايجازها ، فهو – ببساطة - ارجع الناس جميعا إلى نفس واحدة: "يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من **نفس واحدة** وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء- النساء 1". وقال في آية أخرى "ومن آياته أن خلق لكم من **أنفسكم** أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون – الروم 21". وفي آية ثالثة "يا أيها الناس إنا **خلقناكم من ذكر وأنثى،** وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، إن الله عليم خبير- الحجرات 13". مفهوم "النفس الواحدة" هو التصوير القرآني لفكرة التكافؤ الأصلي في القيمة والاعتبار.

احسن تقويم

تعرضنا في سطور سابقة للاعتقاد المسيحي ، الذي فحواه أن الانسان خلق على صورة الله. لا نجد في النص الاسلامي شيئا شبيها بهذه الفكرة. لكن ثمة تأكيد على تفضيل الانسان على سائر الخلق ، بمن فيهم الملائكة الذين أمروا بالسجود للانسان الأول ، وان الخالق سبحانه قد نفخ فيه من روحه "وإذ قال ربك للملائكة إني خالقٌ بشرا من صلصال من حمإ مسنون * فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين – الحجر 28-29". ويقول في آية أخرى "لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم – التين 4".وفي آية ثالثة "يا ايها الانسان ما غرك بربك الكريم الذي خلقك فسواك فعدلك في أي صورة ما شاء ركبك. الانفطار 6-8". وجميع هذه الآيات تدل على ان بني آدم جميعا سواء في القيمة ، لا أحد منهم أدنى من الآخر.

ولقد كرمنا بني آدم

وفقا لصدر المتألهين ، فقد "اختص الانسان بتشريف الخلافة ومسجودية الملائكة ، من بين سائر الموجودات من الاملاك والافلاك ، وجميع من في طبقات السماوات والارض والجبال".[1] ورد هذا التأكيد في

---

[1] صدر المتألهين محمد بن ابراهيم الشيرازي: **تفسير القرآن الكريم** (قم 1366 هـ.ش.) 299/2.

أيضا راشد الغنوشي: **الحريات العامة في الدولة الاسلامية** ، مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت 1993). ص. 52

ومن غريب ما لاحظت ان صدر المتألهين الذي أكد على كرامة الانسان ، لم يسعه تمديد هذا التكريم الى النساء. فقد ذكرها في سياق الحديث عن أنواع الحيوانات التي سخرها الله لمنفعة الانسان ، واستدل عليها بالآية "والله جعل لكم من أنفسكم أزواجا -النحل 72". وهذا موقف مؤسف. والأكثر ايلاما هو ان مئات العلماء الذين مروا على رأيه هذا ، لم يشيروا الى موقف مخالف ، فكأنما اعتبروه قولا اعتياديا لا يستدعي الاعتراض. وقد نقلت نص كلام الشيرازي وكلام شارحه في صفحة تالية.

آيات عديدة ، منها مثلا قوله تعالى " ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا -الاسراء-70". كما تحدث القرآن عن تسخير الطبيعة للانسان ، وكونها خلقت لأجله "الله الذي خلق السماوات والأرض وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره وسخر لكم الأنهار{32} وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار{33} وآتاكم من كل ما سألتموه وإن تعدوا نعمت الله لا تحصوها – ابراهيم 32-34".

أمرت لأعدل بينكم

تكرر التأكيد في القرآن الكريم ، على ان اقامة العدل غرض مركزي من اغراض الرسالة السماوية. وذكر على الدوام "الميزان" الذي يرمز الى المساواة بين الطرفين. كما ان المعنى الذي يتبادر للذهن من لفظة "العدل" في الثقافة العربية ، هو المساواة بين طرفين او عدة اطراف ، او الحكم دون تمييز بين الناس. ولذا حين تصف قاضيا بالعادل ، فسوف يفهم السامع ان مقصودك هو ان هذا القاضي لا يميز بين المتقاضين. وكذا الحال لو وصف الحاكم بالعادل ، حيث يفهم انه لا يميز بين كبار القوم وصغارهم. ومن الآيات التي تناولت الموضوع ، قوله تعالى "وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب وأمرت لأعدل بينكم الله ربنا وربكم لنا أعمالنا ولكم أعمالكم. الشورى-15". والآية "لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط. الحديد-25". والآية "والسماء رفعها ووضع الميزان (7) ألا تطغوا في الميزان (8) وأقيموا الوزن بالقسط ولا

تخسروا الميزان. الرحمن 7-9" والآية "إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعلكم تذكرون. النحل 90". والآية "إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعما يعظكم به إن الله كان سميعا بصيرا. النساء-58".

زبدة القول ان الاسلام في عصر تأسيسه ، أولى لقيمة العدالة اهتماما بالغا ، وان تطبيق مفهوم العدل انصرف عند المسلمين في ذلك العصر وحتى اليوم الى المساواة بين الناس. وردت هذه الفكرة من زوايا عديدة ، بدء من التأكيد على وحدة الخلق "النفس الواحدة" الذي لا يسمح بدعوى التمايز في الولادة ، ثم تأكيد القرآن بصورة متكررة على ان الانسان بما هو انسان ، مخلوق على احسن صورة ، وأنه مكرم ، وان فيه بعض من روح الله ، وان الله سخر عناصر الطبيعة من أجله. وأخيرا في التأكيد المتكرر على ان اقامة العدل والقيام به غرض محوري للرسالة السماوية.

تنبيه:

سبق ان نشرت مقالا يحوي الفكرة السابقة. فاعترض بعض القراء ، قائلين ان القرآن أمر بإقامة العدل لا المساواة. ثم لاحظت ان هذا القول يتكرر كثيرا ، ويؤخذ أخذ المسلمات التي لا تحتاج الى دليل. لكنه قول لا يستقيم. لأن آية الميزان "والسماء رفعها ووضع الميزان" تقول صراحة ان العدالة المنظورة هي التسوية بين الناس. لأن دلالة استعمال رمز الميزان هي - دون شك - التسوية والمساواة. ان تكرار الترادف بين العدل

والمساواة في الآيات المذكورة اعلاه ، يؤكد ان المساواة هي التطبيق الأول للعدل الذي أمر الله به ، وانزل الكتاب وارسل الرسل لاقامته.

تحولات مفهوم المساواة في عصور الاسلام التالية

يلفت النظر في جميع الآيات السابقة ونظائرها ، ان **القرآن يتحدث عن الانسان بما هو انسان** ، أي قبل ان يكون مؤمنا أو كافرا ، مسلما أو كتابيا ، رجلا أو امرأة ، اسودا أو أبيضا. الآيات تتحدث عن الانسان ، أو هي تخاطب "الناس" عموما ، وليس المؤمنين أو شريحة منهم. أوردت هذه الملاحظة بالنظر إلى ما اظنه ابتعادا في التراث الفقهي الذي انتج لاحقا ، عن مفهوم المساواة في النص القرآني. .

تجد ابرز الامثلة على اغفال اصل المساواة ، في شروح المفسرين وآراء الفقهاء المتعلقة بأحكام النساء. حيث نلاحظ تأكيدا على ان حقوقها أقل من حقوق الرجل. وهذا أمر مفهوم ، نظرا لورود نصوص تؤكد هذا المعنى. لكن الأمر الذي يتعسر فهمه أو قبوله ، هو ذلك المنحى الذي يرى جنس النساء اقل قيمة من جنس الرجال ، أي ان الجنسين غير متكافئين في الاصل والخلقة.

التمايز الفطري/الطبيعي بين البشر: خمسة معان

في اكتوبر 2016 حكم قاض في مدينة العيينة وسط السعودية ، بتطليق زوجين جبرا ، بناء على دعوى اقامها أعمام الزوجة ، فحواها ان

الزوج ينتمي إلى قبيلة ادنى نسبا من قبيلتهم[1]. وفي 2013 تلقت محاكم المملكة 16 طلبا للتطليق الجبري بناء على المبرر السابق ، وفقا لتقرير نشرته صحيفة الشرق[2]. وتنشر الصحافة السعودية قصصا من هذا النوع بين حين وآخر. وفي مارس 2017 نقل موقع اخباري مهتم بقضايا المرأة ، عن مصادر وصفها بالمطلعة ، ان وزارة الداخلية تتجه لاستبعاد القضاة من النزاعات حول تكافؤ النسب ، وارجاعها إلى وكالة الوزارة لشؤون الاحوال المدنية[3]. والمفهوم ان هذا الاتجاه يستهدف الحد من الجدالات المقلقة التي تسببت فيها تلك الدعاوى ، فضلا عن اساءتها لسمعة البلاد في العالم.

فكرة ان جميع البشر يولدون متساوين ، تبدو بسيطة وواضحة جدا. فغالبية البشر يرون انفسهم مساوين لغيرهم ، لأنهم يرجعون إلى أصل واحد ، وان تفاوتهم لاحقا ، عرضي مرتبط بكفاءتهم الخاصة أو ظرفهم الاجتماعي. ولا يخلو جدل حول المساواة في الاطار الاسلامي من إشارة إلى الآية المباركة "يا ايها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم

---

[1] انظر تفاصيل هذه القضية في صحيفة "**اخبار 24**" (02-مارس-2018) https://bit.ly/3kwyBom

[2] فاطمة آل دبيس: 16طلب فسخ نكاح لعدم تكافؤ النسب خلال عشرة أشهر ، **الشرق** (17 سبتمبر 2013) http://bit.ly/3r7eiAm

لشرح موجز عن وجوه الاختلاف بين الفقهاء في تحديد موضوع التكافؤ بين الزوجين ، انظر الشيخ حسن الصفار: الكفاءة في الزواج (28-يونيو-2001) https://www.saffar.org/?act=artc&id=950

وللتوسع في المقارنة بين آراء الفقهاء ، انظر نورة الرشود: "الخلاف الفقهي في كفاءة النسب وموقف نظام المرافعات الشرعية" **مجلة الدراسات الإسلامية والبحوث الأكاديمية** ، مجلد 11، عدد 75، ديسمبر 2016، ص.ص. 103-196 https://mdak.journals.ekb.eg/article_156918.html

[3] فاطمة السلمي: أبرز قضايا عدم تكافؤ النسب في المحاكم السعودية ، موقع **الامل** (19 مارس 2017) http://alamalnews.org/?p=619

شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله اتقاكم – الحجرات 13". التي وردت ، كما رأى العلامة الطباطبائي ، لبيان وحدة البشر من حيث حقيقتهم الإنسانية[1].

لكن حين تنظر في واقع الحياة ، ترى كثيرا من الناس يتقبلون ، بشكل عفوي غالبا ، فكرة أن الله لم يخلق الناس سواء. ولا يقتصر الأمر على بضعة اشخاص متعصبين. فهناك من يسبغ على هذا الاعتبار صبغة دينية ، ويربطه بنصوص دينية أو استدلالات تصله بمصادر في الشريعة. وهناك من يسندها إلى آراء مفكرين وفلاسفة معتبرين.

القائلون بهذا ، لم يأتوا بالأدلة من جيوبهم. فلدينا في التراث الاسلامي ، كثير من التصورات والاحكام القائمة على أرضية القبول بالتمايز الطبيعي بين الناس. ونجد أمثلة على هذا في المجادلات الخاصة باعتبار تكافؤ النسب شرطا في صحة عقد الزواج ، والمجادلات الخاصة بحقوق النساء ، وفي الروايات التي تؤكد على تفضيل العرب على غيرهم ، وما إلى ذلك.

ستسمع دائما مقولات ، نظير الادعاء بأن المرأة والرجل مختلفون في القدرات الفطرية والميول الغريزية. كذلك الحال في الفوارق بين المنتمين للعرق الاسود ونظرائهم البيض. ومثلهم المولودون في البلاد الباردة الطقس وتلك الحارة. واحتمل ان جوهر المشكلة التي نواجهها في مناقشة هذه المسألة ، هو الخلط – العفوي غالبا – بين **اختلاف** الصفات

---

[1] الطباطبائي: **الميزان في تفسير القرآن** ، 35/4

البيولوجية بين الناس ، وكذلك اختلاف مواقعهم عند الولادة ، **وبين تمايزهم** في القيمة.

بيان ذلك: حين نقول بأن تلك الفروق البيولوجية ، هي التي تحدد قيمة المولود ، فاننا **ننسب التمايز إلى الخالق** سبحانه. بهذا المعنى فان القيمة جزء من التكوين وليست اعتبارية. أما حين نتحدث عن مكانة للفرد ، راجعة إلى ولادته على نحو معين ، مثل ولادته في عائلة رفيعة الشأن ، فنحن نشير في الحقيقة إلى اعتبار يلقيه المجتمع على الفرد. فهو من هذه الزاوية وصف خارجي ، وليس جزء من التكوين.

القائلون بالتمايز ينتقلون – دون مبررات كافية في الغالب – من الاعتبار اللاحق للولادة ، إلى المنشأ التكويني. ويظهر ان بعض القائلين بهذا ، كان منتبها إلى الفرق بين الاثنين ، وقرر الربط بينهما عن وعي ومعرفة ، ودعم رأيه بمبررات.

على أي حال فان القول بعدم التكافؤ الاصلي أو اللاحق ، ينصرف إلى معان مختلفة ، وان بدا للوهلة الاولى قولا واحدا. لذا يحسن البدء بايضاح الفرق بين المقولات السابقة التي – رغم تشابهها الظاهري – تنطوي على فروق اساسية. وسوف نذكر هنا **خمسة معان مختلفة** ينصرف اليها القول بالتمايز:

التفاوت أصل تكويني وضرورة لانتظام الحياة:

واكثر القائلين بالتمايز الطبيعي ، ينطلقون من هذا التبرير. وفحواه ان التفاوت بين البشر اصل في الخلق. خلق الله الناس مختلفين عن

بعضهم في المؤهلات البدنية أو الذهنية أو القابليات ، لأن نظام الكون يستدعي ان يكون الناس متفاوتين في المكانة والوظيفة.

ونذكر هنا مثالين ، احدهما نص لصدر الدين الشيرازي والثاني للفخر الرازي ، يكشفان عن التوجهات الدارجة في موروثنا الثقافي ، حيال مبدأ التكافؤ الطبيعي. يعرف الشيرازي ايضا بالملا صدرا وصدر المتألهين (1571- 1640م) وهو فيلسوف بارز ، لاتزال كتبه محور بحث في مجامع العلم الديني الشيعي إلى اليوم. وأشهر كتبه هو "الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة" الذي كرسه لتجسير الفجوة بين مقولات الفلسفة اليونانية ، والمفاهيم التي تطورت في الاطار المعرفي الاسلامي ، خاصة تلك التي تبدو متعارضة مع التفسير المادي للعالم. وحظي الكتاب بالعديد من الحواشي والشروح ، ابرزها على الارجح حاشية الملا هادي السبزوراي ، المتوفى في 1873م.

في الفصل 13 من الموقف الثامن ، المخصص لبيان العناية الالهية بالخلق والرحمة الواسعة ، ونعم الله على عباده ، ذكر الملا صدرا خلق الحيوانات في الارض:

ومنها تولد الحيوانات المختلفة [وبث فيها من كل دابة] ، بعضها للأكل [والانعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون] ، وبعضها للركوب والزينة [والخيل والبغال لتركبوها وزينة] ، وبعضها للحمل [وتحمل أثقالكم إلى بلد لم تكونوا بالغيه الا بشق الأنفس ان ربكم لرؤف رحيم] ، وبعضها للتجمل والراحة [ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون] ، وبعضها للنكاح [والله جعل لكم من أنفسكم أزواجا].

ويستفاد من العبارة انه يعتبر النساء صنفا من الحيوان المخلوق لمنفعة غيره. واستدل عليها بالآية المباركة (والله جعل لكم من أنفسكم أزواجا). وعلق السبزواري ، شارح الكتاب ، على هذا بان:

ادراجها في سلك الحيوانات ايماء لطيف إلى أن النساء ، لضعف عقولهن وجمودهن على ادراك الجزئيات ، ورغبتهن إلى زخارف الدنيا ، كدن ان يلتحقن بالحيوانات الصامتة حقا وصدقا. أغلبهن سيرتهن كالدواب. ولكن كساهن صورة الانسان ، لئلا يشمئز عن صحبتهن ويرغب في نكاحهن. ومن هنا غلب في شرعنا المطهر جانب الرجال وسلطهم عليهن في كثير من الاحكام.[1]

وتجد نصا مماثلا عند الفخر الرازي (1149 -1209م)، في تفسيره المعروف "التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب". والرازي فقيه ومفسر ومن أبرز اعلام الاشاعرة في عصره[2]. وقد ذكر في تفسير الآية المباركة " ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها – الروم 21" ، ان الآية دليل على:

أن النساء خلقن كخلق الدواب والنبات وغير ذلك من المنافع ، كما قال تعالى (خلق لكم ما في الأرض) [البقرة : 29]. وهذا يقتضي أن لا تكون مخلوقة للعبادة والتكليف. فنقول: خلق النساء من النعم علينا

---

[1] صدر الدين الشيرازي: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة** ، ط4 ، دار احياء التراث العربي (بيروت 1990). 136/7

[2] حول حياة الرازي واعماله ، انظر سيرته في **ويكيبديا**. اطلعت عليها في 10 اغسطس 2018. https://goo.gl/rs3jLh

وخلقهن لنا ، وتكليفهن لإتمام النعمة علينا ، لا لتوجيه التكليف نحوهن مثل توجيهه إلينا. وذلك من حيث النقل والحكم والمعنى. أما النقل فهذا وغيره. وأما الحكم فلأن المرأة لم تكلف بتكاليف كثيرة كما كلف الرجل بها. وأما المعنى فلأن المرأة ضعيفة الخلق سخيفة ، فشابهت الصبي. لكن الصبي لم يكلف ، فكان يناسب أن لا تؤهل المرأة للتكليف. لكن النعمة علينا ما كانت تتم إلا بتكليفهن ، لتخاف كل واحدة منهن العذاب ، فتنقاد للزوج وتمتنع عن المحرم. ولولا ذلك لظهر الفساد[1].

نعلم ان هذا الموقف الشديد الانحياز ، كان سائدا في الماضي ، وان بصمته ظاهرة في ما ورثناه من ثقافة ، حتى ليظن كثير من قراء ذلك التراث ان هذا هو الدين أو موقف الدين. وأود في هذه المناسبة الاستشهاد برأي د. ابراهيم المطرودي ، الأكاديمي المعروف ، الذي استعرض رأي الرازي وفقهاء أو محدثين آخرين ، ليستنتج ان:

الرازي يسحب ثقافته التي كونها عن المرأة بنفسه ، أو شاعت في زمانه ، ويجعلها جزءا من النص الديني ، فتتحول بفعله الكتابي التفسيري ، من موقف شخصي أو ثقافي اجتماعي إلى معنى ديني ، يجد سنده في النص الديني نفسه ، ويصبح بعد ذلك جزءا منه!.

وإذا كانت هذه حال الرازي مع الخرافة ، وهو الذي قضى عمره في المحاكمات العقلية ، والمماحكات الكلامية ، والجدل الفلسفي ، فأضحى

---

[1] محمد بن عمر الرازي: **تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب** ، دار الفكر (بيروت 1981) 111/25

من النماذج العقلية الباهرة ، فهي إلى كتب غيره من المقلدين أسرع ، وفي مدوناتهم أفشى[1].

التفاوت ارث بيولوجي:

الناس ليسوا متكافئين في الاصل. فهم يرثون صفات ابائهم. فاذا كان الأب رفيع المنزلة ، فولده مثله. واذا كان وضيعا فابناؤه كذلك. الرفعة ونقيضها ليست مجرد اعتبار اجتماعي عند القائلين بهذا الرأي ، بل تتجلى في صفات نفسية أو عقلية ، تنتقل من الآباء للأبناء ، فيرثون المنزلة التي كانت لأسلافهم. وهذا أساس القول بحق العائلة أو القبيلة في الفسخ الجبري لعقد زواج بناتهم ، اذا انكشف ان عائلة الزوج أو قبيلته ، أدنى منهم في النسب أو المكانة ، نظير القضايا المعروفة بتكافؤ النسب ، التي اشرنا اليها فيما سبق.

ومع ان معظم الباحثين متفقون على ان الصفات النفسية والعقلية ، مما يكتسبه الانسان بعد الولادة ، وهي تأتي بتأثير السعي الشخصي أو التربية أو البيئة المحيطة ، الا ان بعضهم اعتبرها قابليات بيولوجية كامنة في طبيعة الشخص وقابلة للانتقال إلى أبنائه. ويكثر الخطباء المسلمون من تكرار الرواية المنسوبة إلى النبي (ص) "تخيروا لنطفكم فان العرق دساس" أو نزاع ، كما في رواية أخرى. وهي رواية

---

[1] ابراهيم المطرودي: المرأة بين يدي الرازي وابن حجر والمناوي ، **الرياض** العدد 16354 (3 ابريل 2013م) http://www.alriyadh.com/822837

ضعيفة[1] ، لكن انتشارها وملاءمتها لمعتقدات قديمة ، جعل مضمونها أشبه بالمسلمات.

التفاوت بين الأعراق:

وفحواه ان انقسام البشر إلى أعراق مختلفة ، يتوازى مع اتصاف كل عرق بصفات خاصة ، تستتبع - بالضرورة - تمايزا بين المنتمين لكل عرق ، في المؤهلات والقيمة. ومنه قول تقي الدين بن تيمية مثلا ان "جنس العرب أفضل من جنس العجم ، عبرانيهم وسريانيهم روميهم وفرسيهم وغيرهم... وليس فضل العرب ثم قريش ثم بني هاشم ، بمجرد كون النبي (ص) منهم ، وإن كان هذا من الفضل ، بل هم في أنفسهم أفضل"[2]. وكذا دعوة الشيخ بكر ابو زيد إلى "سد منافذ التهجين لأول رائد للإسلام: العرق العربي ، لتبقى سلاسل النسب صافية من الدخل ، وملامح العرب سالمة من سحنة العلوج والعجم ، صانها الله من تلكم الأذايا والبلايا"[3].

وتنقل في هذا الصدد روايات عن النبي وأصحابه ، منها مثلا ما روي عن ابن عباس ، قال: "ذكر السودان لرسول الله (ص) فقال: دعوني

---

[1] محسن الكاشاني: **المحجة البيضاء في تهذيب الاحياء**. صححه علي اكبر الغفاري ، دار التعارف للمطبوعات (بيروت 1983) 93/3

وذكر الفتني هذه الرواية بصيغ مختلفة ، ضعفها جميعا. محمد طاهر الفتني: **تذكرة الموضوعات** ، إدارة الطباعة المنيرية (القاهرة 1343 هـ) ص 127

[2] أحمد بن تيمية: **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم** ، تحقيق : محمد حامد الفقي ، ط 2 مطبعة السنة المحمدية – (القاهرة 1369) ص 148.

[3] بكر ابو زيد: **صفة جزيرة العرب** ، ط3 ، مطابع اضواء البيان (الرياض 1421هـ) ص 92 f

من السودان ، إنما الاسود لبطنه وفرجه". وعن عائشة ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "زوجوا الاكفاء وتزوجوا الاكفاء ، وتخيروا لنطفكم ، وإياكم والزنج فإنه خلق مشوه". وذكر ابن الجوزي هاتين الروايتين وعديد من أمثالهما ، مما يتضمن مدحا أو قدحا لعرق بأكمله ، ثم **بين انها جميعا مكذوبة** أو ضعيفة[1]. ونقل في الكافي عن الامام جعفر الصادق "لا تنكحوا من الاكراد أحدا ، فإنهم جنس من الجن كشف عنهم الغطاء". وفيه أيضا "لا تناكحوا الزنج والخزر ، فإن لهم أرحاما تدل على غير الوفاء. قال: والهند والسند والقند ، ليس فيهم نجيب ، يعني القندهار"[2]. وقال المجلسي ان هذه الرواية ضعيفة على المشهور[3].

بديهي ان وسم عرق بأكمله بخصائص اخلاقية معينة ، واعتبارها مبررا لاسباغ قيمة معينة سلبيه أو ايجابية ، على افراد هذا العرق ، يعني بالضرورة ان عامة من يولدون في هذا العرق – الا من استثني بدليل خاص - يحملون تلك الخصائص وما يترتب عليها من قيمة ، وان الصفات السلوكية والاخلاقية لكل عرق أو جماعة قومية ، ليست مما يمكن اختياره ، فهي جزء من خلقها وطبيعتها.

القول بالتمايز بين الاعراق ليس قصرا على الاقدمين ، ولا هو سمة خاصة بالثقافة الشرقية. فاستعباد الافارقة واحتقار العرق الاسود بشكل

---

[1] عبد الرحمن بن الجوزي: **الموضوعات** ، تحقيق عبد الرحمن عثمان. المكتبة السلفية (المدينة 1966) 2/232-235

[2] محمد بن يعقوب الكليني: **الكافي** ، منشورات الفجر ، (بيروت 2007) 212/5

[3] محمد باقر المجلسي: **مرآة العقول** ، تصحيح محمد علي الاخوندي، دار الكتب الاسلامية (طهران 1408) 56/20

عام ، سمة معروفة في الثقافة الغربية. في النص التالي الذي ننقله عن مونتسكيو (1689-1755)، وهو من ابرز مفكري عصر النهضة الاوربية ، مثال واضح على موقف شريحة مؤثرة من مثقفي تلك الحقبة ، ازاء الشعوب المنحدرة من غير الاعراق المعروفة في اوربا. يقول مونتسكيو:

لا يلقى في الذهن كون الله البالغ الحكمة قد وضع روحا ، روحا طيبة على الخصوص ، في جسم تام السواد. ومن الطبيعي ان يفكر في كون اللون هو الذي يقوم عليه جوهر الإنسانية.....

ومن الأدلة على عطل الزنوج من الرشد العام ، كونهم يفضلون القلادة الزجاجية على القلادة الذهبية ، ذات القيمة العظيمة جدا عند الشعوب المتمدنة.

ومن المحال أن نفترض هؤلاء الآدميين من الناس ، وذلك لأننا إذا ما افترضناهم أناسا ، أخذنا نعتقد أننا غير نصارى.[1]

لا بد من الاشارة هنا إلى ان المجتمعات الغربية ، تبذل جهدا يتجاوز ما تبذله نظيرتها الشرقية ، للتخلص من الممارسات التي تتسم بالعنصرية ، والثقافة التي تغذي المشاعر العنصرية. ان انتخاب باراك اوباما رئيسا للولايات المتحدة الأمريكية في 2009 ، واختيار ريشي سوناك رئيسا للحكومة البريطانية في 2022[2] ، يمثل ذروة هذا الجهد ، الذي

---

[1] مونتسكيو: **روح الشرائع** ، ترجمة عادل زعيتر ، كلمات عربية (القاهرة 2012) ، 589/1

[2] حول سيرة ريشي سوناك وصعوده السياسي ، انظر موقع بي بي سي العربية: ريشي سوناك: تعرف على زعيم حزب المحافظين الجديد الذي أصبح أول رئيس وزراء لبريطانيا من أصول آسيوية. **بي بي سي العربية** (24-اكتوبر-2022) https://www.bbc.com/arabic/world-63372992

شارك فيه المجتمع ومؤسسات السلطة ومراكز التأثير على حد سواء. لقد الغيت العبودية على المستوى القانوني حين جرى تعديل الدستور الأمريكي سنة 1865 ، في نهاية الحرب الاهلية. لكن اقرار المساواة على المستوى الاجتماعي والمؤسسي ، لم يتحقق الا بعد قرن كامل ، حين صدر قانون الحقوق المدنية لعام 1964 الذي حظر التمييز في الأماكن العامة ، العمل ، والنقابات المهنية ، وحقوق التصويت في الانتخابات العامة.

4- التفاوت بسبب الاقليم الجغرافي:

وخلاصة هذا التفسير ان التضاريس الجغرافية وأحوال الطقس ، تحدد السمات الذهنية والروحية لسكان كل إقليم. والظاهر ان هذا التفسير يعكس انطباعات شخصية عن مشاهدات اصحابها. لكنه – مثل الكثير من الشهادات الشخصية الاخرى – اشتهر بسبب شهرة صاحبه. ومنه مثلا ما ذكره المسعودي عن اهل الجزء الشمالي من الكرة الارضية " كالصقالبة والافرنجة ومن جاورهم من الامم ، فان سلطان الشمس ضعف عندهم لبعدهم عنها. فغلب على نواحيهم البرد والرطوبة ، وتواترت الثلوج عندهم والجليد. فقل مزاج الحرارة فيهم ، فعظمت أجسامهم ، وجفت طبائعهم ، وتوعرت أخلاقهم ، وتبلدت أفهامهم وثقلت ألسنتهم..... ومن كان منهم أوغل في الشمال ، فالغالب عليه الغباوة والجفاء والبهائمية. وتزايد ذلك فيهم في الأبعد فالأبعد إلى

الشمال"[1].

وهذا الرأي لا ينسب التمايز إلى الولادة بشكل صريح. لكنه يقرر ان الصفات الشخصية والسلوكية قسر طبيعي ، وليست انعكاسا للبيئة الاجتماعية والتربية. فهو يماثل سابقه الذي ينسب الصفات إلى العرق ، من حيث الاثر الواقعي. لكنه يتمايز عنه في تحديد مصدرها.

التفاوت بحسب الشرع أو القانون:

وفحوى هذا التفسير أن الشريعة أو القانون قادر على تحويل أقدار الناس وحيواتهم. القانون يجعل الحر عبدا ، فيلغي حياته المستقلة ، ويحوله إلى مملوك لشخص آخر ، شأن الدواب والمتاع وبقية الاشياء القابلة للتداول. يمكن للقانون ايضا ان يلغي العبودية ، فيمنح الرقيق الاستقلال الذاتي في حياته. ومقتضى هذا الرأي هو تمديد قيد العبودية إلى أبناء الرقيق ، الذين يصبحون رقيقا مثل آبائهم ، لحظة ولادتهم[2] ، وكذا تمديده إلى العلاقات الزوجية اذا كان الزوجان من العبيد ، حيث تكون علاقتهم الزوجية خاضعة ، مثل كل شيء آخر في حياتهم ، لارادة المالك ، ان شاء ابقاها وان شاء فسخها أو عطلها ، بشكل مؤقت أو دائم[3].

---

[1] علي بن الحسين المسعودي: **التنبيه والاشراف** ، مراجعة عبد الله الصاوي ، مكتبة الشرق الاسلامية (القاهرة 1938) ص 22

[2] هذا الراي مشهور بين فقهاء السنة والشيعة على السواء. انظر مثلا محمد تقي الخوئي: **المباني في شرح العروة الوثقى** ، كتاب النكاح ، تقرير بحث السيد ابو القاسم الخوئي ، مؤسسة الخوئي الاسلامية 2009، ج 33/ ص 92 -93.

[3] عبد العزيز بن البراج الطرابلسي: **المهذب** ، مؤسسة النشر الإسلامي (قم 1406 هـ) 218/2

ومنه أيضا التفاوت بين أتباع الديانات في القيمة. وهو يتجسد على صورة تفاوت بين المسلم وغير المسلم في الارث والدية ، وفي الحقوق المدنية ، مثل تولى الوظائف العامة التي تندرج تحت عنوان الولايات ، وكذا في الشهادة والزواج.

ربما يرد على النقطة الاخيرة ان الانتماء إلى الدين لا يتعلق بالولادة ، بل هو اختيار لاحق. لكن يرد عليه بأن تحديد تابعية الفرد لدين معين ، يرجع لمعايير تعيده إلى الولادة ، مثل تعريف المسلم بأنه من ولد لأبوين مسلمين ، وتعريف الكافر بأنه من ولد لأبوين كافرين ، مالم يثبت تحول أحدهما لاحقا[1].

***

يكشف العرض السابق ان القول بعدم تكافؤ البشر عند الولادة ، ينصرف إلى وجوه عديدة ، بعضها يعبر عنه بكلمات صريحة ومباشرة ، بينما يضعه البعض الآخر في قالب مختلف نوعا ما ، مع أنه يولد المعنى ذاته. وكثرة ما قيل في هذا المقام ، تدل على انه ليس مجرد انطباع تحمله أقلية ، بل هو عرف ثقافي شائع بين الكثير من الناس ، حتى من أهل العلم الذين يفترض انهم احرص على تدقيق مقولاتهم ، واستبيان انعكاساتها النهائية قبل اطلاقها.

والغريب في الأمر ان معظم الذين تبنوا القول بالتمايز الاصلي

---

[1] الميرزا على التبريزي الغروي: **التنقيح في شرح العروة الوثقى** ، تقرير بحث السيد ابو القاسم الخوئي ، كتاب الطهارة ، ط 3 ، دار الهادي (قم 1410 هـ) 71/2.

وعدم التكافؤ بين البشر ، تحدثوا أيضا في ضرورة احترام الانسان وعدم التمييز بين انسان وآخر. كمثل على ذلك فان الذين رووا الاحاديث التي ذكرناها في الصفحات السابقة ، والتي تشير إلى عدم التكافؤ بين الناس ، رووا ايضا في نفس كتبهم المذكورة ما يؤكد على ان الناس سواء. ونقل بعضهم روايات عديدة وصحيحة حول التكافؤ بين المؤمنين ، بغض النظر عن العرق والاصل والانتماء الاجتماعي ، وروايات تقول بان التمييز بين الناس تبعا لهذه المبررات من اعراف الجاهلية التي نبذها الاسلام.

ربما يقال – في مقام التبرير والاعتذار - ان هؤلاء رووا ما وجدوه من روايات من قبلهم ، فحسنوا ما علموا حسنه وضعفوا ما علموا ضعفه. ولعلهم لم يحيطوا علما بكل ما ورد ، فنقلوه كما هو. ونعلم ان تصحيح الرواية أو تضعيفها كان ولا يزال محوره السند وليس المتن. الا اذا كان المتن منكرا جدا ، فحينئذ ربما يتجرأ الراوي أو الناقل على انكاره ، ومثل هذا نادر. اما في أغلب الحالات ، فان الناقلين يكتفون بتجاهل المتن المنكر كليا ، أو ربما ينقلونه دون تعليق ، على أمل ان يأتي غيرهم ، فيكشف مواطن ضعفه ، أو ربما يظهر له تفسير غير ما ظهر لهم.

لكني أميل إلى الاعتقاد بان المساواة كقيمة عليا معيارية ، لم تكن راسخة ومؤثرة في الثقافة السائدة. ليس فقط في العالم الاسلامي ، بل في كل بقاع العالم. ولهذا ترى في تراث المجتمعات كافة ما يدل على التساهل في التمييز بين الناس ، واجتراح تبريرات لاظهار هذا التمييز كموقف معقول ومقبول. ولهذا السبب على الارجح ، كان العلماء والكتاب يمرون على النصوص التي تؤكد التمييز أو تشير اليه ، فلا يرون فيها غريبا أو متعارضا

مع حكم العقل. وقد يعيدون كتابته أو الحديث فيه دون ان يشعروا بحرج.

ومما يدل على هذا ، ان **النصوص التي نقلناها عن صدر المتألهين والسبزواري والفخر الرازي وغيرهم ، قد مر عليها آلاف من دارسي العلوم الاسلامية ، فلم يتخذوا منها موقف الناقد** ، مع وضوح تعارضها مع القيم الاسلامية والانسانية ، وتعارضها مع احكام العقل السليم. ولا نخص بهذا الكلام اولئك الذين درسوا هذه النصوص في الماضي ، بل حتى هؤلاء الذين درسوها في عصرنا الحاضر ، بعدما بات مبدأ المساواة راسخا ومعروفا عند جميع الناس.

ويدل عليه ايضا ما تراه في بعض الكتب الحديثة نوعا ما ، من حرج عند مواجهة هذه الروايات. فبدلا من نقدها سندا أو متنا ، وبيان مخالفتها لما هو معلوم من القيم السامية في الاسلام وعند العقلاء ، صرفوا جهدهم إلى تبريرها أو البحث عن منافذ لتقليل الحرج الناتج عن اثباتها.

ومن بين ما اطلعت عليه حديثا كتاب "الطفل بين الوراثة والتربية" للشيخ محمد تقي الفلسفي ، وهو أشهر خطباء ايران في عصره (1908-1998). فقد خصص فصلا في الكتاب للحديث عن وراثة الصفات البيولوجية ، ثم صرفها جميعا إلى وراثة الصفات السلوكية[1]. ودعم حديثه بروايات مثل "تخيروا لنطفكم فان العرق دساس" التي

[1] محمد تقي فلسفي: **الطفل بين الوراثة والتربية** ، ترجمة فاضل الحسيني الميلاني ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات (بيروت 2002) 56/1

اوردناها في الصفحات السابقة ، مع ان ضعف هذه الرواية وامثالها مشهور ومذكور في العديد من كتب الحديث.

بعبارة اخرى فان فلسفي ارتكب خطأين ، اولهما إثباته وراثة الابناء لصفات آبائهم البيولوجية ، مثل لون البشرة وشكل الجسد. ثم صرفها – دون مبرر علمي – إلى الصفات الذهنية والسلوكية ، مثل الوفاء والاخلاص والذكاء وأمثالها. وثانيهما انه اضفى على هذا التفسير وصفا دينيا ، حين استدل عليها بروايات مشهورة بالضعف من حيث السند ، ومعارضة للقيم الدينية المعيارية ، من حيث المتن. والطريقة التي اتبعها فلسفي ، شائعة بين الدعاة ، تتكرر في كثير من احاديثهم الخاصة بالزواج والتربية.

أقول ان تكرار نقل النصوص التي تدعم التمييز بين بني آدم ، لا يؤكد صحتها. بل يخبرنا ان مبدأ المساواة بين الخلق ، ليس راسخا في الثقافة العامة لغالبية البشر في الأزمان الماضية. وهو لازال كذلك في العالم الاسلامي حتى اليوم. وأود الاشارة هنا إلى حقيقة تاريخية جديدة نوعا ما ، يعرفها المهتمون بهذا النوع من المباحث ، خلاصتها ان الرق كان موجودا في معظم البلاد الاسلامية ، حتى الربع الثالث من القرن العشرين. ولم ينته ويتلاشى بسبب حراك اجتماعي أو سياسي من داخل هذه المجتمعات ، بل بتأثير الضغط الخارجي ، الأمريكي والاوربي بشكل خاص. وهذا الأمر موثق ومعروف[1].

---

[1] لعل أبرز المبادرات الدولية لابطال الرق هو اصدار "الاتفاقية التكميلية لإبطال الرق وتجارة الرقيق والأعراف والممارسات الشبيهة بالرق" التي صدرت في إطار "الامم المتحدة" في 30 أبريل 1957.

في هذه الأيام ما عاد الفقهاء يتدارسون احكام الرقيق في كتبهم الفقهية ، لأن الرق زال من العالم ، ولأنه بات مستهجنا عند كافة الناس ، المسلمين وغيرهم. اما قبل بداية الضغط الخارجي الرامي لالغاء العبودية ، فقد كان الأمر معتادا ، لا أحد ينكره أو يطالب بالتخلص منه. هذه الحقيقة التاريخية تؤكد ما قلناه في السطور السابقة ، من أن مبدأ المساواة بين البشر ، وكونهم متكافئين بالولادة ، لم يكن راسخا في ثقافة المسلمين ونظامهم الاجتماعي ، وهو لا زال كذلك ، رغم انتشار مباديء حقوق الانسان واتساع النشاطات المحلية والدولية الداعية اليها.

من هنا فاننا نتفهم موقف الذين يتشككون في أصالة مبدأ المساواة ، أو يجادلون في الحاجة اليها وشمولها لكل مناحي الحياة ، أو يبحثون عن مبررات لتلك الروايات التي تقر التمييز أو تبرره. وفي الوقت الذي نتفهم موقف هؤلاء وربما نعذرهم ، فاننا ندعوهم إلى استنهاض جوهر انسانيتهم ثم مساءلة محفوظاتهم ، لاسيما السؤال البسيط: لو كنت أنا في موضع الشخص الاسود اللون ، أو المرأة ، أو كنت منتميا لعرق غير عرق العرب ، فهل كنت ارضى بأن أعامل كمسلم من الدرجة الثانية ،

انظر نصها على موقع **جامعة مينيسوتا** http://hrlibrary.umn.edu/arab/b030.html.

حول تحرير العبيد في السعودية ، انظر محمود صباغ: "خمسون عاماً على إبطال الرقيق: قصة تجارة العبيد في الحجاز 1855 -1962م. **مدونة شخصية** 07-سبتمبر-2012 https://mahsabbagh.net/2012/09/07/slavery-in-hejaz/

وحول الوضع المماثل في مصر ، انظر محمود الدسوقي: "في اليوم العالمي لتحرير الرق.. تعرف كيف انتهت أسواق الجواري في مصر" **بوابة الاهرام**(03-ديسمبر-2019) https://gate.ahram.org.eg/News/2333130.aspx

وحول تجارة العبيد في الشرق الاوسط ، انظر عبد الجبار السامرائي: "تصدير الرقيق الى الخليج والجزيرة العربية" ، مجلة **الواحة** ، العدد 49 (21-مايو-2008) https://www.alwahamag.com/?act=artc&id=348

أو كمواطن ناقص الحقوق والقيمة... هل كنت اعتبر هذا الموقف عادلا وخيرا ومعبرا عن جوهر الاسلام وما يدعو اليه من فضائل؟.

الحتمية البيولوجية

الرؤية السائدة في عالم اليوم هي ان جميع الناس يتساوون في لحظة الولادة ، من حيث القابليات والقيمة. اما الاخلاقيات والسلوكيات والمؤهلات ، فان الانسان يكتسبها من محيطه ، بعد ان يولد. الرؤية المقابلة لا تنكر تأثير التربية والمحيط الاجتماعي. لكنها تقول بان بعض الصفات والقابليات ، ارث ينتقل من الاباء والامهات إلى ابنائهم. الاشرار يلدون اشرارا والاخيار يلدون اخيارا.

لم تناقش هذه الرؤية بصورة موسعة في الماضي. بل اعتمدت على المشاهدات العينية. كان العلماء يلاحظون ان بعض البيئات الاجتماعية ، تحمل سمات لا تتغير كثيرا عبر الاجيال. الفقر والثروة ، العلم والجهل ، انواع الحرف والمهن ، السلوكيات القويمة والمنحرفة ، مستوطنة في بيئات بعينها. العائلات الثرية تتوارث المال وتنميه ، بينما يبقى ابناء الفقراء فقراء مثل آبائهم. في عائلات اخرى تجد الاهتمام بالعلم ممتدا بين الاباء والابناء ، وكذا الحرف والصفات السلوكية مثل الشجاعة والكرم والتعاطف .. الخ.

الملاحظة المتكررة لهذه الظواهر ، حملت كثيرا من قدامى المفكرين ، على افتراض ان لكل من هذه الظواهر صلة بالتكوين البيولوجي

للبشر ، ولم يستبعدوا ان منشأها هو القابليات الطبيعية للأفراد ، وليس التربية أو التعلم من المحيط. وبناء على هذا افترضوا ان المتميزين في أي جانب ، سلبي أو ايجابي ، اصبحوا كذلك لأن تكوينهم البيولوجي أو العقلي ساعدهم على اختيار هذا الطريق دون غيره. وبالنظر لكون هذه السمات جزء من ذواتهم ، فانها تنتقل إلى ابنائهم ، مثلما تنتقل السمات الجسدية ، كلون البشرة والشكل الخارجي.

كان ارسطو قد عبر عن هذا المفهوم بطريقة مختلفة نوعا ما ، حين قال ان الطبيعة أهلت كل فرد لنوع معين من الاعمال. بعض الناس مؤهلون – طبيعيا – كي يكونوا جنودا ، وبعضهم مؤهلون كي يكونوا علماء وفلاسفة ، وغيرهم مؤهل ليكون عبدا. ولذا اعتبر قبول كل شخص بحرفته التزاما بقانون الطبيعة العادل. كما اعتبر عدوله عنها ظلما وسببا في خراب المدينة[1].

لو أخذنا هذه الرؤية إلى مداها النهائي ، فسوف نصل إلى الحكم على الافراد لحظة ولادتهم. فنقول مثلا ان هذا المولود قد كتب عليه الشقاء لأنه ولد لأبوين من الاشقياء ، وذاك مكتوب عليه ان يكون تاجرا أو صانعا ، لأن أبويه كانا كذلك.

قد يظن القاريء ان في الأمر مبالغة أو ربما يكون أقرب إلى التصوير الكاريكاتوري للأفكار. لكنه ليس كذلك. فكل ما ذكرناه كان موضع قبول في بعض الازمنة ، عند شرائح من الناس. وسجل التاريخ مثلا ، ان المانيا

---

[1] ارسطو : **كتاب السياسة** ، ترجمة احمد لطفي السيد ، الدار القومية للطباعة – (القاهرة). الكتاب الاول ، الباب الاول. ص. 94

النازية اتخذت اجراءات محددة لمنع تكاثر الاشخاص غير السليمين بدنيا وبيولوجيا ، عن طريق اخصاء المجرمين المعتادين على الاجرام والمصابين بعاهات وراثية. وصدر في يوليو 1933 قانون يستهدف "الحيلولة دون النسل المعتل وراثيا". ويسمح هذا القانون بتعقيم الافراد المصابين بالبلاهة أو الصرع الوراثي ، العمى والصمم الوراثي ، التشوه البدني المفرط ، هوس الاكتئاب ، وجنون الفصام. وكان الغرض من هذا القانون تنقية العرق الالماني. ويقال في هذا الصدد ان هينريش هيملر ، قائد القوات الخاصة النازية أمر باعدام حوالي 50,000 شخص متخلف عقليا ، خلال الحرب العالمية الثانية[1].

شهدت الولايات المتحدة الأمريكية تيارا مماثلا بعد الحرب العالمية الاولى ، اعتمدت على نسخة معدلة من النظريات الداعية إلى تنظيم النسل. في 1918 انشأ عدد من دعاة هذا التيار "جمعية غالتون" في نيويورك. واعلن ان غرضها دراسة انثروبولوجيا الأعراق. وقصرت عضويتها على "الأمريكان الاصليين" بصفتهم العرق المتفوق انثروبولوجيا ، اجتماعيا وسياسيا[2].

خلال العقد الثاني والثالث من القرن العشرين ، باتت الدعوة إلى تحسين النسل ، تيارا واسع الانتشار في الولايات المتحدة الأمريكية ،

---

[1] فرانز ليوبولد نويمان: **البهيموت: بنية الاشتراكية القومية (النازية) وممارستها 1944- 1933** ، ترجمة: حسني زينه ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (بيروت 2017)

[2] Aliya R. Hoff: ‘The Galton Society for the Study of the Origin and Evolution of Man (1918–1935)’ *The Embryo Project Encyclopedia (03-06-2021)* https://embryo.asu.edu/pages/galton-society-study-origin-and-evolution-man-1918-1935

تدعمه شريحة معتبرة من النخبة السياسية. وكان محور هذه الدعوة هو المبدأ القائل بامكانية "تحسين الوعاء الجيني للامة الأمريكية" من خلال تضييق الطرق القانونية التي تسمح باستقبال المهاجرين المنتمين إلى أعراق متدنية. تمثلت ذروة هذا التيار في صدور القانون المسمى بلائحة "جونسون - لودج لقيود الهجرة" سنة 1924 والذي أثمر عن خفض حاد لعدد المهاجرين ، وما يشبه اقصاء كاملا للمهاجرين الجدد من جنوب وشرق أوربا.

على نفس الارضية ، أي "تحسين الوعاء الجيني للأمة" أصدر عدد من الولايات الأمريكية قوانين تسمح بتعقيم الافراد الذين يصنفون كفاشلين أو معوقين جينيا. وقد تبنت 28 ولاية قوانين تدور في نفس الاطار. ويقدر عدد الافراد الذين جرى تعقيمهم في الولايات ا لمتحدة بين 1912 و 1931 بنحو 60,000 فرد[1].

جدير بالذكر ان معظم دول أوربا ، عدا بريطانيا ، ذهبت في نفس الاتجاه خلال هذه الفترة.

انطلقت هذه الحركة من فرضية ان بعض الاعراق التي تقطن الولايات المتحدة ، تحمل صفات متدنية ، وانه يمكن تعميم هذا الوصف على عرق بأكمله. وبناء عليه ينبغي تعديل الحقوق المدنية ، كي تعكس

[1] Mark A. Rothstein, ‘Legal Conceptions of Equality in the Genomic Age’, (2011) accessed Sep., 17, 2018. https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3111066/

هذا التفاوت في المؤهلات الذاتية[1]. وبالنظر للجدل الدائر – يومئذ – في المجتمع الأمريكي حول اقرار المساواة والغاء التمييز العنصري ضد السود ، فان تلك التحركات المدعومة بشهادات لعلماء ، قد غذت مبررات التيار المعارض للمساواة أو المتشكك في جدواها.

يمثل الجدل حول التمايز الاصلي للأعراق في الولايات المتحدة الأمريكية ، نموذجا جديرا بالتأمل ، بالنظر إلى ان الشعب الأمريكي يتألف كله من المهاجرين (باستثناء السكان الأصليين الذين باتوا اقلية مهمشة) وان أي جدل في هذا السياق ، سيؤدي – بالضرورة – إلى اساءة لمعظم السكان. صحيح ان غالبية المهاجرين الأوائل كانوا من الشعوب النوردية (الشمال اوربية) ، إلا ان الاغراق في الجدل ، كان سيؤدي في نهاية المطاف إلى منزلق المفاضلة بين النوردي الصافي والنوردي المختلط ، بين القادم من شمال اوربا والقادم من وسطها أو شرقها. ومن هنا فسرعان ما انعكس ذلك الجدل على المواقف السياسية ، وانكشف للنخبة خطورة المضي فيه.

الاساس العلمي لدعاوى التمايز العرقي

كافة الدعاوى الخاصة بالتمايز بين الأعراق ، ترجع مبرراتها العلمية إلى فرضيات طرحها علماء في الأحياء الجزيئية ، فحواها ان تفكيك الغاز الحمض النووي ، واكتشاف التسلسل الجزيئي الذي يؤلف جيناتنا ، سيفسر لماذا اصبح بعض الناس اغنياء وبعضهم فقراء ، بعضهم صحيح

---

[1] J. R. Pole: *The Pursuit of Equality in American History*, University of California Press, (Berkeley 1979) p. 232.

الجسم وبعضهم عليل ، ولماذا تمكنت امة بعينها من الهيمنة على أمم أخرى ، ولماذا تفوقت بعض الأعراق وخابت الأعراق الاخرى[1].

يطلق على هذا المفهوم عنوان "الحتمية البيولوجية". وهو احد اكثر القضايا التي أثارت الجدل في دراسات الوراثة. كان عالم الاحياء البريطاني الشهير تشارلز دارون (1809-1882) من أوائل الذين عالجوا مفهوم الحتمية البيولوجية في اطار مقاربة علمية تجريبية ، حين نشر كتابه "أصل الانواع"[2]. وفقا لهذا الرأي فان الكائنات الحية في حال تطور دائم. ان الفارق بين مرحلة واخرى قد يستغرق ملايين السنين. لكن ما نراه اليوم ليس سوى النسخة الاكثر تطورا عن صورة نفس الكائن الحي في الماضي السحيق.

والمشهور ان دارون قد بنى نظريته بعدما اطلع على نظرية القس الانجليزي توماس مالتوس (1766-1834)[3] التي خلاصتها ان البشر يتكاثرون وفق متوالية هندسية ، بينما تتكاثر الموارد الطبيعية التي يحتاجونها لحياتهم وفق متوالية حسابية. ومن هنا فانه من الحتمي ان

---

[1] ريتشارد لوينتون: **البيولوجيا حين تكون أيديولوجيا** ، ترجمة أسامة خالد ، القسم الاول. (مدونة شخصية اطلعت عليها في 15 سبتمبر 2018)
https://osamakhalid.com/translations/biology-as-ideology/1.html

[2] للاطلاع على مقاربات اقدم لفكرة الحتمية البيولوجية ، انظر :

’Biological Determinism’, *encyclopedia.com*, (accessed June 21, 2022).
https://www.encyclopedia.com/science-and-technology/biology-and-genetics/biology-general/biological-determinism

[3] Gregory Claeys: ‘The "Survival of the Fittest" and the Origins of Social Darwinism’, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 61, No. 2 (Apr., 2000), pp. 223-240
http://www.jstor.org/stable/3654026 (Accessed 30-Oct-2021).

يتفجر الصراع بين البشر على الموارد ، لأن غريزة البقاء هي اقوى الغرائز.

استخدم دارون هذه الفرضية ، كأساس لنظريته حول الانتخاب الطبيعي natural selection وخلاصتها ان الصراع على الموارد بين الكائنات الحية ، حتمي ، وهو يؤدي بالضرورة إلى فناء السلالات الضعيفة وبقاء الأقوى. وفي هذا السياق رأى دارون ان الكائنات الاقدر على البقاء ، سوف تنتج ذرية قوية تملك اعضاء ووظائف وتمارس سلوكيات ، قادرة على مجابهة تحديات الحياة والتغلب عليها. بعبارة اخرى فان ما نجده اليوم من قدرة لدى الانسان على تسخير الطبيعة واستثمارها ، ليس سوى نتيجة للصراع من اجل البقاء ، الذي استمر ملايين السنين. وان هذه القدرة لا تتعلق فقط بما يتعلمه الانسان من المحيط ، فبعضه مرسوم في جيناته التي ورثها من آبائه ، ويعيد توريثها لأبنائه.

حصل علم الوراثة على دفعة اخرى ، حين اعيد اكتشاف التجارب التي اجراها الراهب النمساوي غريغور مندل ، في اوائل القرن العشرين. اجرى مندل نحو 10,000 تجربة بين 1854-1864 على نباتات البازلاء. وكان غرضها جميعا اكتشاف تأثير التزاوج بين سلالات واجيال مختلفة من نبات البازلاء. وقد توصل إلى ان النبات الناتج عن تلقيح سلالتين مختلفتين ، يحمل سمات مشتركة ، ويختلف نسبيا عن كل من السلالتين الاصليتين. وهذا يثبت ان النبات يحمل في داخله جينات حاملة لصفات محددة ، وانها قابلة للانتقال من جيل إلى جيل[1]. جاءت النقلة الثانية

[1] لتفاصيل اوفى ، راجع مكرم شكارة: **علم الوراثة** ، ط5 ، دار المسيرة (عمان 2012) الفصل الاول. ولاحظ باحثون ان مندل وداروين اجريا ابحاثهما في وقت متقارب ، لكن لا يظهر ان داروين قد اطلع

المهمة حين اكتشف تركيب الحمض النووي DNA في 1953 على يد جيمس واتسون وفرانس كريك. اعطى هذا التطور زخما جديدا للنظريات الوراثية ، التي استعادت اهتمام الباحثين كتفسير محتمل لبعض الظواهر الغامضة في حياة البشر.

من المفهوم ان الاكتشاف الجديد ، قد لفت الانتباه إلى التطبيقات الجديدة لعلم الوراثة ، لا سيما في مجال الزراعة. لكن بعض المفكرين اعادوا احياء السؤال القديم ، حول ما اذا كانت سلوكيات الانسان وافعاله ، مجرد انعكاس لعوامل جينية.

كان تصاعد الاهتمام بالحتمية البيولوجية في اوائل القرن العشرين ، ثمرة لجدل ثقافي عميق في تلك الحقبة ، يتناول تحديدا الارتباط العضوي للفرد بالجماعة ، وهو جدل اثمر أخيرا عن غلبة الاتجاه الداعي للتركيز على الفرد ذاته ، باعتباره صانع حياته واقداره. في سياق هذا الجدل طرحت فرضية فحواها ان مفتاح فهم السلوك الجمعي ، ربما يوجد في علم الأحياء ، الذي قيل انه قادر على إيضاح العوامل الكامنة ، وراء التمايز بين المجموعات البشرية في سلوكها العام. تبعا لهذه الرؤية فان قابلية الافراد للانسجام مثلا ، ترجع إلى تلاؤم بين جيناتهم ، وقابلية آخرين للسيطرة أو اتخاذ مواقف شجاعة ، ترجع كذلك إلى حملهم لجينات

على اعمال مندل ، التي تؤكد تجريبيا بعض استنتاجاته. انظر مثلا:

Peter J. Vorzimmer: ‘Darwin and Mendel: The Historical Connection’, *Isis* (The University of Chicago Press on behalf of The History of Science Society), Vol. 59, No. 1 (Spring, 1968), pp. 77-82. (Accessed 30-Oct.-2021) http://www.jstor.org/stable/227854

متمايزة. بعبارة اخرى ، فان ما نفعله ليس سوى تمظهر لحقيقتنا الجينية. نحن مجرد وسيلة أو ناقل مؤقت يتمظهر فيه هذا الجين. وبناء عليه فان التركيب الجيني هو الذي يشكل ما نسميه الفرد. ومن مجموع الافراد يتشكل المجتمع. فاذا لاحظنا اختلافا بين مجتمع وأخر "فذلك لأن جينات أفراده تختلف عن جينات المجتمع الآخر. تتفاوت الأعراق فيما بينها جينيًا في مدى عدوانيتها وإبداعها وحسّها الموسيقي"[1].

البيولوجيا الاجتماعية Sociobiology:

ظهر هذا المصطلح في 1975 حين اتخذه عالم الاحياء الأمريكي ادوارد ويلسون عنوانا لكتابه "البيولوجيا الاجتماعية: التوليفة الجديدة"[2]. اعتمد ويلسون توليفا بين نظريات علم الوراثة ، الذي ينسب إلى غريغور مندل ونظرية التطور الداروينية ، وخلص إلى ان جانبا من الصفات السلوكية والقدرات الخاصة بالكائن الحي ، ربما يرجع إلى عوامل جينية ، خلافا لما بدا انه توافق عام على ارجاعها لتأثير البيئة والتربية.

ويقر ويلسون بان الجانب الاعظم من سلوكيات الكائن الحي التي يمكن دراستها ، مكتسب من المحيط. لكنه يعتقد ان التأثير البيئي والتربوي يتفاعل مع القابليات الجينية ، يتأثر بها ويؤثر فيها على مدى زمني طويل جدا. وخلال هذه الرحلة الطويلة ، يلعب التأثير الجيني دورا معززا لنوع معين من السلوكيات على حساب اخرى ، بالنظر لعلاقتها مع

[1] ريتشارد لوينتون: المصدر السابق

[2] Edward O. Wilson, *Sociobiology: The New Synthesis*, Harvard University Press (Massachusetts 1975)

التحدي الرئيس الذي يواجه الكائن الحي ، أي تحدي البقاء. ويشار خصوصا لنوعين من السلوكيات ، هما العدوان من جهة ، والتضحية بالذات من اجل الجماعة ، من جهة أخرى. وثمة رؤية شائعة بين البيولوجيين فحواها – وفقا لروبرت آردري - ان العالم بات "مأهولا بالجماعات التي تضم أفرادا يضحون بذواتهم. لأنهم ، ككائنات حية ، قاموا بشيء أفضل من افراد الجماعات الانانية وغير المتعاونة" ويبدو ان هذه الفكرة تجد قبولا عند بعض علماء النفس والاجتماع[1].

اشرنا فيما سبق إلى استنتاجات مندل ، القائلة بأن التزاوج بين سلالات نبات البازلاء ، ينتج سلالة مختلفة عن أسلافها. وقد جمعها ويلسون مع رؤية دارون ، القائلة بأن صراع الكائن الحي من أجل البقاء ، قد أدى مع الزمن إلى تطور في التكوين الجسدي للحيوان. خلال ملايين السنين التي مرت منذ ظهور الحياة على وجه الارض ، انقرضت سلالات حيوانية وظهرت بدائل عنها ، بفعل عامل الانتخاب الطبيعي ، أي فناء الأضعف وبقاء الأقوى.

تتمتع نظرية دارون في التطور والانتخاب الطبيعي بقبول واسع في المجتمع العلمي. لكنها تواجه اعتراضات واسعة حين تجري مقاربتها إلى الافعال الانسانية ، التي تنسب عند الغالبية الساحقة من المفكرين ، إلى دوافع إرادية عاقلة.[2] بينما يجادل مؤيدو نظرية البيولوجيا الاجتماعية ،

---

[1] ورد في روث والاس واليسون وولف: **النظرية المعاصرة في علم الإجتماع: تمدد آفاق النظرية الكلاسيكية** ، ترجمة محمد الحوراني ، دار مجدلاوى للنشر (عمان 2010) ص 627

[2] John Alcock, *The Triumph of Sociobiology*, Oxford University Press. (New York. 2003), p. 18

بأن جوهر فكرة التطور والانتخاب تتضمن ان التركيب الجيني للكائن الحي ، يتفاعل – على نحو من الانحاء - مع معطيات البيئة وحاجات الحياة. هذا يعني ان قدرا ضخما من المعلومات الخاصة بدوافع الفعل تمر من خلال الجينات. وهذا ظاهر في عالم الحيوان.

ومع الاخذ بعين الاعتبار ان مستويات التفاعل المذكور ، في انواع الحيوانات والحشرات المختلفة ، مختلفة عن بعضها على نحو واضح ، وهي اكثر اختلافا حين يتعلق الأمر بالانسان ، الا انهم يرون ان الاطار الاساسي للتحليل قابل للتطبيق هنا وهناك.

وتبعا لهذه الرؤية ، فان المسار التطوري للبشر ، هو الذي جعل الكرة الارضية مأهولة بنوع واحد من البشر ، بينما كان هناك سلالتان على الأقل قبل مليونين أو ثلاثة ملايين سنة. هذا النوع باق ، لأنه نجح في تطوير قدراته الجسمية والعقلية كي تتعامل مع تحديات المحيط ، بينما لم تفلح الانواع القديمة. وفي هذا السياق يشير ادوارد ويلسن إلى الفوارق الجسمية بين الانسان الذي يقطن الكرة الارضية اليوم ، وبين السلالات البشرية المنقرضة. لا سيما في الخصائص التي تجعله اقدر على الثبات والاستقامة ، والتعامل مع عناصر البيئة الأخرى:

"الانسان الحديث فريد في تركيبه البدني. قوامه ومجمل حركته ، ليس لها مثيل حتى في انواع الحيوان ، التي تسير احيانا على قدمين مثل الغوريلا والشمبانزي. الهيكل العظمي للانسان تطور بشكل جوهري كي يستوعب التعديلات على اجزائه. العمود الفقري بات منحنيا بحيث يتوزع وزن الجذع بشكل متساو على طوله. بات الصدر منبسطا لتحريك

مركز الجاذبية إلى الوراء باتجاه العمود الفقري. توسع الحوض كي يخدم عضلات الساقين ويحمل الاحشاء ،كما تم تعديل عظام اسفل الجمجمة بحيث يكون وزن الرأس متوازنا عليها.."[1]

يقول ويلسون ايضا ان دماغ الانسان توسع كثيرا خلال حقبة قصيرة نسبيا ، وهو اكثر الدلائل اهمية في البيولوجيا البشرية. قبل ثلاثة ملايين عام ، كان الشخص البالغ من الاسترالوبيثيكوس Australopithecus الذي يقال انه اقدم اسلاف البشر ، يملك كتلة دماغية حجمها يتراوح بين 400 إلى 500 سم مكعب. بعد مليوني عام كان خلفه المفترض ، هومو اريكتوس Homo erectus يملك كتلة دماغية حجمها التقريبي 1000 سم مكعب. في المليون سنة التالية اتسعت هذه الكتلة إلى ما بين 1400-1700 سم مكعب عند انسان النياندرتال Neanderthal ، وصولا إلى الانسان الحديث الذي يملك كتلة دماغية تتراوح بين900-2000 سم مكعب. ويستنتج – تبعا لذلك – ان القدرات الذهنية التي صاحبت هذا التطور ، كانت عظيمة على نحو لا يمكن قياسها بأي طريقة ذات معنى[2].

بعد هذه المقدمة ، تحدث ويلسون باختصار عن المرونة التي يتسم بها التنظيم الاجتماعي للبشر ، وهي ظاهرة مشهودة حتى في أكثر المجتمعات البشرية بدائية. ومن هذا التمهيد يضع الفرضية الرئيسية في

[1] Edward O. Wilson, Op. Cit., p. 271

[2] Edward O. Wilson, ibid., p. 271

حقل الاجتماع البيولوجي:

"الفرضية التي ينبغي اخذها بعين الاعتبار ، هي ان الجينات المعززة لمرونة السلوك الاجتماعي ، تم اختيارها حصرا [ضمن مسار الانتخاب الطبيعي] على مستوى فردي. مع ملاحظة ان ذلك التنوع في التنظيم الاجتماعي ، هو نتيجة محتملة لهذا المسار ، وليست ضرورية"[1].

ومع الاخذ بعين الاعتبار اننا لا نملك القدر الكافي من المطالعات والتجارب الفعلية ، التي تدعم هذه الفرضية في الوقت الحاضر ، يتعامل ويلسون بحذر واضح ، مع مقولة ان تطور المجتمعات البشرية يؤدي إلى تطور جيني ، أو ان التطور الجيني يشكل عاملا محددا للسلوك البشري. لكنه يعود من ثم إلى استعراض ما جرى في بعض الجماعات الحيوانية ، كالنمل والنحل على سبيل المثال ، مشيرا إلى امكانية الاخذ بعين الاعتبار ذات الاطار التطوري كأساس لبحث الفرضية السابقة الذكر.

نقد الحتمية البيولوجية

رغم المظهر العلمي للأبحاث التي تتبنى فكرة الحتمية البيولوجية ، الا أنها تواجه تحديات جدية من الناحية **العلمية** ومن الناحية **الاخلاقية**. التمييز بين الجانبين العلمي والاخلاقي ضروري ، لأننا بحاجة للتأكيد في كل الاوقات على وجوب تقيد البحث العلمي بالحد الادنى من القيم الاخلاقية ، كي لا يتحول العلم إلى وسيلة افناء للانسان أو سلبه انسانيته. هذه ناحية ، اما الناحية الاخرى ، فاننا لا نشك في صدق نوايا

[1] Edward O. Wilson, ibid., p. 273

العاملين في الحقل العلمي ، وبينهم اولئك الباحثون الذين تبنوا فكرة الحتمية البيولوجية وغيرها. لهؤلاء بالتأكيد مبررات علمية حملتهم على الوثوق بما توصلوا إليه. لكن هذا لا ينبغي ان يحجب عنا حقيقة ان هذه البحوث ذاتها تستخدم من قبل اشخاص أو جماعات في أغراض سياسية أو أيديولوجية ، لا علاقة لها بالعلم من قريب ولا بعيد. هذا الاستعمال ينصرف في معظم الحالات – كما رأينا في الامثلة المذكورة آنفا – إلى العدوان على الاشخاص أو الجماعات العرقية المختلفة عنهم ، وتحقيرهم واذلالهم. والمؤكد ان اولئك العلماء لن يكونوا سعداء ، اذا علموا ان نتائج جهدهم تستعمل في هدر قيمة الانسان وتحقيره أو العدوان عليه.

لهذا السبب وذاك ، فان تلك النظريات – مثل كل نظرية علمية أخرى – يجب ان تخضع للنقد ، لأسباب واضحة ، لأن هذه طبيعة العلم ، ولكي نحول دون البناء على تلك الاحتمالات ، كما لو انها حقائق نهائية مثبتة ، كما فعل اولئك السياسيون الذين ارادوا استثمار العلم في الصراع السياسي.

على المستوى العلمي ، يظهر في دراسات الحتمية البيولوجية **خلط واضح بين فرضيتين ،** مختلفتين تماما :

الفرضية الاولى : ان انقراض السلالات القديمة للبشر والحيوانات ، ربما يخبرنا أن دواعي الانقراض متشابهة ، أو ان العوامل التي سمحت ببقاء السلالات التي لم تنقرض ، قابلة للتفسير ضمن مفهوم "الانتخاب الطبيعي" الذي اقترحه شارلز دارون.

خلاصة هذا الاحتمال ان السلالات التي تحدت عوامل الفناء ، نجحت في تطوير قابليات بيولوجية للبقاء على قيد الحياة ، وان هذه القابليات (التي جوهرها القدرة على مقاومة عوامل البيئة والمحيط) قد انتقلت بالوراثة إلى الاجيال التالية ، حتى وصلت الينا.

الفرضية الثانية: ان ذلك الاحتمال ، أي وجود قابليات بيولوجية تعزز قابلية الكائن الحي لمقاومة تحديات البيئة ، يمكنه أيضا تفسير الاختلاف في السلوك الفعلي للجماعات البشرية. وحسب رأي القائلين بالحتمية البيولوجية ، فان ذلك الاحتمال يمكن ان يخبرنا لماذا يكون المنحدرون من أعراق معينة ، اكثر استعدادا للتعلم من غيرهم ، أو انه يفسر التباين في قوة الجسد ، أو في مقاومة الأمراض أو الذكاء الفطري أو القابلية للقيام ببعض الاعمال دون غيرها ، بل وحتى القابلية للانحراف وارتكاب الجرائم.. الخ.

بعبارة أخرى فان القائلين بالحتمية البيولوجية يقولون صراحة أو ضمنا ، ان جانبا مهما من سلوك الانسان ، لا يخضع لسيطرة العقل ولا يتأثر بالتعليم والتدريب ، لأنه اقرب إلى الغرائز الاصلية والافعال التي دافعها بيولوجي بحت ، مثل فعل الاكل (أو البحث عن الطعام) الذي يفعله الانسان حين يشعر بالجوع.

اشرت في السطور السابقة إلى حديث ادوارد ويلسون ، عن الفارق بين حجم الدماغ عند الانسان المعاصر ، ونظيره في اسلافه الذين عاشوا قبل مليونين أو ثلاثة ملايين سنة. وهو يقصد ان انسان اليوم اكثر ذكاء وقابلية للتعلم ، لان الاداة التي تجري فيها العمليات الذهنية قد اتسعت.

هذا القول الذي يبدو كمسألة علمية بحتة ، استثمر في واقع الأمر من قبل جماعات تتبنى ايديولوجيات عنصرية. تقول هذه الجماعات مثلا ان ذلك الاحتمال ، يعني - منطقيا - انه طالما امكن اثبات المسار التطوري للدماغ ، وعلاقته بالذكاء ، فانه من الممكن ايضا النظر إلى المسألة من زاوية أخرى ، هي التباين بين حجم الدماغ عند الأعراق المختلفة ، باعتباره دليلا مؤكدا على التفاوت في الذكاء والقابليات الذهنية بين تلك الأعراق. واذا قبلنا بوجود تفاوت من هذا النوع ، فيجب ان نقر – تبعا لهذا – بان القيم والادوار والحقوق المرتبطة بالعقل ، ينبغي ان تكون متفاوتة أيضا.

وقد عرض ستيفن روز وزملاؤه عددا كبيرا من الدعاوى المماثلة لما سبق ، والردود عليها ، الأمر الذي يظهر ان تلك الدعاوى ، لا تقوم على اساس علمي مكين ، رغم ما يظهر عليها في صورتها الخارجية. ويقول روز ان الجدل حول حجم الدماغ ، كان شاغلا لعدد من علماء تشريح الجهاز العصبي البارزين في القرن التاسع عشر. وكانت الطريقة المتبعة ، هي قياس كتلة الدماغ اثناء حياة الانسان ، أو وزنه بعد الوفاة مباشرة. ويبدو ان بعضهم قد "اصطنع" دلالات للبرهنة على ان اختلاف حجم الدماغ ، بين الرجل والمرأة ، وبين السود والبيض ، له مغزى بيولوجي. لكن باحثا في علم الاحياء هو ستيفن غولد اعاد تقويم هذه الاستدلالات وكشف زيفها.[1]

ولم يخل القرن العشرين من محاولات مماثلة ، للربط بين حجم

---

[1] ستيفن روز واخرون: **علم الاحياء والايديولوجيا والطبيعة البشرية** ، ترجمه مصطفى فهمي ، عالم المعرفة (الكويت 1990) ص 70

كتلة الدماغ ومستوى الذكاء. فقد انتزع دماغ فلاديمير لينين وألبرت اينشتاين بعد موتهما ، للتحقق من علاقة محتملة بينه وبين عبقرية الرجلين. وقد تأسس في الاتحاد السوفيتي السابق معهد لأبحاث الدماغ ، انفق سنوات في دراسة دماغ لينين. لكن تلك الدراسات لم تسفر عن اكتشاف أي شيء غير اعتيادي أو متمايز فيه[1]. ما يمكن قوله هو ان التجارب الكثيرة لم تثبت أي علاقة ذات شأن ، بين حجم أو بنية دماغ الفرد الذي يقاس بعد موته ، وبين أي وجه من وجوه الاداء الفكري لصاحبه ، مما يقاس اثناء حياته. ثمة استثناءات تذكر في احوال خاصة ، مثل تلف الدماغ بسبب المرض أو انكماشه بسبب الخرف. لكن هذه الحالات لا تصلح أساسا لحكم علمي قابل للتطبيق في الحالات الاعتيادية. والثابت حتى الآن ان وزن الدماغ بوجه عام يرتبط بحجم الجسم ، بعد احتساب طول الفرد وعمره.[2]

لا بد من الاشارة ايضا إلى ان كثيرا من الناس ، في مختلف المجتمعات يتقبلون ، دون تمحيص في الغالب ، فكرة العلاقة بين الشكل والتكوين المادي للجسد ، وبين القدرات العقلية والطبائع السلوكية. في أواخر القرن التاسع عشر ، وضع العالم الايطالي سيزار لومبروزو ما يمكن اعتباره الاساس العلمي الاول لعلم الجريمة. وهو ينطلق من فرضية ان للانسان المجرم تكوينا جسديا مختلفا ، يمكن تمييزه بمجرد النظر اليه. وذكر ملامح محددة للمجرم مثل كونه طويلا أو قصيرا على نحو غير

[1] See Ross Wolfe, Moscow Brain Institute, *The Charnel House* (personal blog, May 2016) https://thecharnelhouse.org/tag/moscow-brain-institute/

[2] ستيفن روز: المصدر السابق ، ص 70

اعتيادي ، ان راسه صغير ووجهه كبير ، جبهة صغيرة بعظام عالية ، وجه عميق التجاويف ، جمجمة غير منتظمة النصفين ، اذنان بارزتان ، انف معقوف .. الخ.[1]

ويعتقد ستيفن روز ان القبول الواسع الذي حظي به تصنيف لومبروزو ، يرجع لانسجامه مع الاساطير المنتشرة في غالب المجتمعات ، والتي تقول بان المجرم يعبر عن حالة شاذة عن الطبيعة البشرية ، وهو شذوذ يظهر في شكله وتصرفاته المختلفة عن بقية الناس. ان انسجام استنتاجات لومبروزو مع توقعات الناس ، منحها فرصة للنفاذ إلى الثقافة العامة والانتشار ، حتى انها كثيرا ما استعملت في الروايات لوصف الاشخاص الذي يريد الراوي تصويرهم كمجرمين ، كما فعلت اجاثا كريستى مثلا في قصصها البوليسية[2].

ماذا تعني الحتمية البيولوجية بالنسبة لمبدأ المساواة

مؤيدو الحتمية البيولوجية لا يقولون أبدا انهم ضد المساواة. ولا يقولون أبدا ان المساواة فكرة سيئة. بل ربما أيد بعضهم مبدأ المساواة في معنى التكافؤ الحدي للفرص. وهم يتبنون هذا الموقف ، كرد على الدعوة إلى منح الشرائح الاجتماعية الضعيفة والأقليات ، فرصة أكبر للولوج إلى المجالات التي كانوا محرومين منها. ونعلم ان معظم أعضاء الأقليات في الولايات المتحدة الأمريكية ، بقوا على الهامش ، حتى مع تغيير القوانين

---

[1] لبعض المعلومات عن لومبروزو واعماله، انظر : "نظرية لومبروزو Lombroso's theory" **الموسوعة السياسية** (اطلعت عليها 30-اكتوبر-2021)https://tinyurl.com/3wpx79uk

[2] ستيفن روز ، المصدر السابق ، ص 71

التي تسمح بالتمييز ، لان هؤلاء – ونعني خصوصا الأمريكان الافارقة والسكان الاصليين - كانوا في الأصل محرومين من الوصول إلى الجامعات الكبرى والكليات العسكرية ، أو كانت فرصهم أقل كثيرا من نظرائهم البيض. وقد بقي الحال على هذا النحو حتى فرضت سياسة التمييز الايجابي ، التي استهدفت حث تلك المؤسسات ، على قبول نسبة محددة من المواطنين ذوي البشرة السوداء وبقية الأقليات. وهكذا كان الحال في بريطانيا أيضا ، حين طلبت هيئة المساواة العرقية من الشرطة والقضاء وبعض الدوائر الاخرى ، الالتزام بزيادة تمثيل النساء واعضاء الاقليات العرقية في المناصب القيادية.

تتلخص دعوى الحتمية البيولوجية في ثلاث نقاط:

الاولى: ان وجوه اللامساواة في المجتمع ، ليست نتاجا لسياسات أو مخططات مقصودة. بل هي انعكاس للفوارق الفطرية بين الأفراد ، في قدراتهم الذهنية أو البدنية أو قابليتهم للتعلم. يوفر المجتمع لكافة اعضائه فرصا متماثلة للارتقاء والتقدم. لكن الذي سيحصل دائما هو ان بعضهم سيصل إلى القمة ، بينما يتعثر آخرون في أول الطريق أو في منتصفه. تعثر هؤلاء ونجاح أولئك ، قد يكون سببه عوائق خارجية. لكن أكثر العوامل تأثيرا هي العوامل الداخلية ، أي الفوارق في القابليات الفطرية ، مثل قوة الارادة والذكاء وسرعة التعلم.

الثانية: لا يولد الانسان بقابليات فطرية محايدة. ان حقيقتك لحظة الولادة مختزنة في الجينات التي ورثتها من أبويك. ومن هنا فالفطرة الانسانية ليست مما يمكن تعديله ، أو تغييره بواسطة الوسائل الخارجية

، مثل التعليم والبيئة الاجتماعية. انها منظومة ثابتة ونهائية. ولذا فان الجهود التي تبذلها الحكومات والمجتمعات ، لمعالجة ظاهرة التخلف والاخفاق المستشرية في مجموعات عرقية بعينها ، هذه الجهود عبث لا جدوى وراءه ، لأنك لا تستطيع تغيير الطبيعة ، ولا معاكسة قانونها.

الثالثة: الفوارق البيولوجية تؤدي – بالضرورة – إلى تفاوت بين الناس في الكفاءات العملية ، ومن ثم في الاملاك والنفوذ والمكانة الاجتماعية. لم يعرف تاريخ البشرية في الماضي والحاضر ، مجتمعا بلا طبقات وشرائح متفاوتة. وهذا يمثل انعكاسا لطبيعة البشر وتكوينهم الذاتي. من هنا فان مساعي بعض الحكومات لردم الفجوة القائمة بين الطبقات الاجتماعية ، عمل عبثي ومتكلف وغير قابل للبقاء ، لأنه ضد الطبيعة البشرية.

يجزم ستيفن روز وزملاؤه بان الدفاع عن "الحتمية البيولوجية" مبعثه دوافع ايديولوجية وسياسية. وان غرضه هو وضع تبرير اخلاقي لواقع التمايز الطبقي القائم في المجتمع. هذا الدور يقتضي ان يكون التبرير مدعوما بأدلة علمية ، أو انه – على اقل التقادير ، يبدو كذلك. لا تستطيع تبرير التفاوت الفادح بين الناس في المكانة والدخل والفرص المتاحة في المجال العام ، بالقول مثلا: انني ادعم هذا الوضع لأنه يصب في مصلحتي ، أو لأنني أومن به. يقتضي الأمر التسلح بما يمكن اعتباره معيارا خارجيا محايدا ، قادرا على اقناع مختلف الأطراف ، سيما المتضررين ومن بيده

سلطة اتخاذ القرار ، بالاستمرار أو التغيير [1].

فحوى هذا التبرير ان ما يحققه المرء من نجاح أو إخفاق في حياته ، راجع إلى قدراته وقابلياته الخاصة ، وليس النظام الاجتماعي. هذه القدرات والقابليات ترتبط بالشفرة الجينية التي ورثها من أبويه ، وستنتقل لاحقا إلى ابنائه. وفي نهاية المطاف ، فان الفوارق الطبقية في المجتمعات ، وتوزيع الثروة والمكانة ليست بسبب السياسات الرسمية ، وليست نتاج تواطؤ بين الأقوياء ضد الضعفاء. بل هي طبيعة الخلق والحياة كما ارادها الله ورسمها في الكون. ان طبيعة الحياة تتطلب ان يكون هناك طبقات متفاوتة ، وان على كل انسان ، في أي موقع ان يرضى بما قسم الله له.

مغالطات منطقية

لا يرفض علماء الاجتماع تأثير الوراثة بشكل مطلق. لكنهم يقولون انه غير حاكم ولا قسري. وهم يقارنون بين قابلية التوارث التي يقول بها اصحاب الحتمية البيولوجية ، وبين قابلية التحكم والتغيير ، التي نعرف انها صفة يحملها كل البشر العقلاء. ان قابلية انتقال سلوكيات معينة بالوراثة ، لا تعني بالضرورة ان الجيل التالي عاجز عن التحكم في الصفات المنتقلة. أو لنقل – على سبيل التحفظ – انه لم يثبت أبدا ، لا عند الحتميين ولا غيرهم ، ان تلك السمات من نوع السمات التي يستحيل تغييرها أو التحكم فيها ، كما هو حال لون البشرة وشكل الوجه والسمات الاخرى المماثلة.

---

[1] ستيفن روز: المصدر السابق ، ص 84

كشفت دراسات اجتماعية في اوائل العقد السابع من القرن العشرين ، ان انماط الحياة والعمل ، في بعض البيئات الاجتماعية ، كانت تتمدد عبر اجيال متوالية. ففي الولايات المتحدة مثلا ، اظهرت بحوث ميدانية ان ما يقرب من ثلثي موظفي المكاتب ، أو من يسمون بالياقات البيضاء ، عمل ابناؤهم في مهن مماثلة ، بينما عمل 62 بالمائة من ابناء العمال اليدويين (الياقات الزرقاء) في مهن شبيهة لمهن آبائهم.

هذه ظاهرة مشهودة في كافة بلاد العالم. فالعديد من الفلاحين كان اباؤهم فلاحين أيضا. والعديد من المشتغلين بالعلم ، انحدروا من عائلات علمية. والأمر نفسه يقال عن العائلات التجارية والسياسية .. الخ. ومثل هذه الدراسات ربما تعزز دعوى القائلين بالوراثة. لكنها – في رأي علماء الاجتماع – لا تحمل أي دلالة من هذا النوع. ان مواصلة البحث إلى ما وراء القشرة الظاهرية للمجتمع ، تكشف عن عوامل أخرى أقدر على تفسير هذه الظاهرة. من ذلك مثلا ان أبناء الفلاحين يعملون في الزراعة ، لانهم يرثون الأرض ، ولأنهم تعلموا هذه الحرفة منذ الصغر. كما أن الأرياف تفتقر في العادة إلى فرص العمل المتنوعة التي في المدن. ولذا فمن الطبيعي ان يتجه غالبية الريفيين إلى المهن المتوفرة أمامهم.

وبالنسبة للمجتمعات العمالية ، فقد لوحظ ان المدارس والمرافق التعليمية القائمة في هذه المجتمعات ، أدنى مستوى من تلك القائمة في الأحياء التي تسكنها العائلات الثرية. ولأن العائلات هناك فقيرة في الغالب ، فان الابناء مضطرون للانضمام إلى سوق العمل في سن مبكرة ، كي يساعدوا أهليهم. بينما يستطيع أبناء العائلات الثرية ، مواصلة التعليم

حتى مستويات متقدمة ، لأن عائلاتهم قادرة على دعمهم ماليا حتى النهاية.

ثمة عامل آخر يتعلق بالتركيب الاجتماعي للادارات الوسطى والعليا ، في الدوائر الحكومية والشركات. حيث تلعب العلاقات الاجتماعية والتعارف المسبق ، وشراكات المصالح في بعض الاحيان ، دورا مؤثرا في اختيار شخص معين لوظيفة معينة. ثمة وظائف (كثيرة جدا في واقع الأمر) لم يتعين شاغلوها بناء على كفاءتهم مقارنة بغيرهم من المتقدمين ، بل – ببساطة – لانهم معروفون لدى صاحب القرار.

نعرف ان هذه حقائق. لأن عددا ملحوظا من النساء والمهاجرين والسود والمتحدرين من عائلات فقيرة ، استطاعوا ان يصعدوا في سلالم الادارة والتجارة والعلم وغيرها ، حين حصلوا على ذات الفرص التي حصل عليها "المحظوظون"[1]. وهو ما يؤكد أهمية السياسات الرسمية ، التي تلزم مختلف المعنيين باعتماد معيار الكفاءة الشخصية ، كأساس لاختيار الموظفين.

هذه الحقيقة اظهر ما تكون في تقييم قدرات النساء. الاعتقاد

[1] اظهرت دراسة اجراها فريق من ثلاث جامعات امريكية ، على البيانات الاحصائية بين 2005-2010 ان المهاجرين الى الولايات المتحدة ، اقاموا شركات وخلقوا وظائف ، أكثر من نظرائهم المولودين فيها. وتؤكد مستخلصات هذه الدراسة ، ان الهجرة تمثل فرصة في حقيقة الأمر وليس عبئا ، كما يروج اليمين المحافظ. انظر:

‘Immigrants to the U.S. Create More Jobs than They Take’, Based on the research of: Pierre Azoulay, Benjamin F. Jones, J. Daniel Kim, and Javier Miranda, *Kellogg Insight*, (5-Oct-2020) https://insight.kellogg.northwestern.edu/article/immigrants-to-the-u-s-create-more-jobs-than-they-take

السائد في الاتجاهات التقليدية ، يرجح امتلاك النساء قدرات ذهنية أقل من الرجال. وهم يستدلون على هذا بنصوص في القرآن والسنة ، وبواقع الحال في المجتمعات المسلمة ، بل في كافة مجتمعات العالم ، حيث يلعب الرجال دورا في الحياة العامة ، يتجاوز دور النساء. وهذا لا يستثني المجتمعات التي تعترف بحقوق متساوية للجنسين. ولعل افلاطون الفيلسوف اليوناني هو اول من وثق هذه الرؤية:

"هل تعرف مهنة بشرية لا يتفوق الرجال في كل مظاهرها على النساء؟. دعنا لا نضيع وقتنا بالتحدث عن النسيج وصناعة الفطائر والاطعمة. ليس في ادارة الدولة عمل يختص به النساء من حيث هن نساء ، ولا الرجال وحدهم من حيث هم رجال. لكن الملكات منقسمة بين الجنسين ، فالمرأة قادرة بطبيعتها على كل الوظائف وكذلك الرجل. لكن المرأة أدنى قدرة من الرجل في كل شيء".[1]

ان نظرة إلى عالم اليوم ، تكشف لنا المدى البعيد الذي وصلت اليه المرأة ، في مجالات القيادة السياسية والادارة الاقتصادية والتجارية ، والعلوم والفنون ، وغير ذلك من مجالات الحياة. صحيح ان نسبة النساء إلى الرجال لا تزال أدنى. لكن العدد الكبير جدا من الأمثلة ، وتكرارها على مدى زمني طويل نسبيا ، وفي مختلف جوانب الحياة والبلدان ، تكفي لاثبات ان ذلك القول لا يصلح كقاعدة أو تقرير عن حقيقة.

---

[1] **جمهورية افلاطون** ، مصدر سابق ، ص 330. للمزيد حول موقف افلاطون وارسطو من المرأة وحقوقها ، انظر سوزان موللر اوكين: **النساء في الفكر السياسي الغربي**. ترجمة امام عبد الفتاح امام ، دار التنوير (بيروت 2009) الفصول الاول حتى الرابع.

زبدة القول ان القول بالحتمية البيولوجية ، ينتهي في آخر المطاف ، إلى تبرير التمايز بين الناس واستنقاص بعضهم في حقوقه أو قيمته. وهذا ، فوق كونه باطلا بذاته ، يزيف الواقع ويجعلنا نرى الصورة الايديولوجية للواقع ، بدل ان نرى الواقع ذاته. كما يؤدي إلى الخلط بين الصحيح (ما يجب ان يكون) والواقعي (ما هو كائن فعلا أو تصورا)، ونعلم ان هذا الخلط يقود الانسان – ربما من دون قصد - إلى اصدار احكام اساسها باطل.

جدل المساواة في العصور الحديثة

من القانون الطبيعي إلى الحقوق الطبيعية

شهد القرن السابع عشر نقلة كبرى في النقاش الفلسفي حول السياسة والسلطة. ربما نذكر مثلا ان كتاب **"الفياثان"** للمفكر الانجليزي توماس هوبز (1588-1679) قد صدر في 1651 ، وشكل علامة فارقة في تاريخ الفلسفة السياسية الحديثة. ويعتقد على نطاق واسع ، ان النقاشات التي عرضها الكتاب ، تشكل نقطة البداية لبروز نظرية العقد الاجتماعي.

انطلق هوبز من الرؤية القديمة حول قانون الطبيعة ، لكنه **حول مسار النقاش إلى وجهة جديدة** ، هي حقوق الافراد المنبثقة من ذلك القانون. ان معظم الجدالات الراهنة حول حقيقة المساواة ، تنطلق من المسلمات التي قامت في هذا الاطار. قبل "اللفياثان" كانت الاتجاه العام يميل للتسليم بفكرة ان البشر متمايزون بطبعهم. هكذا خلقهم الله وهكذا يعيشون. لكن هذه الفكرة تعرضت لتحد جدي في سياق تمرد المثقفين على الفلسفة القديمة ، الدينية واليونانية.

رغم ان الرؤية الجديدة انطلقت – مثل نظيرتها القديمة - من مقولات القانون الطبيعي ، الا انها اتخذت مسارا وتفسيرا مختلفا ، مضمونه ان الناس جميعا يولدون متساوين من حيث المؤهلات والقيمة ، لأنه لا يمكن لظاهرة طبيعية واحدة – مثل ولادة البشر – ان تؤدي إلى نتائج مختلفة ، تماما كما يحدث في أي ظاهرة طبيعية اخرى.

وجرى تفسير التفاوت بين الناس بما يواجه الانسان في حياته الفعلية ، أي ما ينعكس عليه من تأثيرات التربية أو الثقافة العامة أو النظام الاجتماعي أو الاقتصاد. يرث الولد من ابويه الصفات البيولوجية المرتبطة بالجسد. أما الصفات الروحية والذهنية ، وكذلك المكانة والمؤهلات ، فهي جميعا مكتسبة. ان السمات البيولوجية تترك علامات جسدية ، لكنها لا تؤثر على الذهن أو القابليات العقلية ، كما لا تؤثر على الصفات النفسية أو الاخلاق.

ترتب على الرؤية الجديدة ، تحول في اتجاه التنظير المنطلق من مباديء القانون الطبيعي. فبدلا من اعتبار النخبة السياسية والدينية مركز العقلانية الاجتماعية ، تصاعد الميل إلى اعتبار المجتمع ككل مركزا للعقلانية الجمعية ، وان هذا العقل الجمعي قادر على اكتشاف الخطأ والصواب ، وتشخيص ما يعتبر مصلحة عامة. ونتيجة لهذا التحول ، اتجه النقاش صوب التحقق مما يوجبه القانون الطبيعي ، من حقوق للفرد على الجماعة وللمجتمع على الحكومة ، بعدما كان يدور في الاتجاه العكسي.

بعبارة اخرى ، فقد دارت النقاشات الأقدم ، حول ما يجب على الفرد للمجتمع والحكومة استنادا إلى القانون الطبيعي. اما الان فان اتجاه النقاش ينحو صوب التأكيد على حقوق الافراد على المجتمع والحكومة ، استنادا إلى نفس القانون. وجرى في هذا السياق التأكيد على أصول الاشياء. قيل مثلا: طالما كان الناس يولدون على نحو واحد ، فالأصل انهم متساوون. وجرى التركيز على العنصر الجوهري في الانسان ، أي العقل. وبناء عليه حصل ما يشبه الاجماع على مبدأ فحواه ، انه طالما كان العقل

هبة الله لجميع البشر ، فالأصل ان جميع البشر عقلاء متكافئون في القابليات الذهنية. ولهذا فانهم يملكون ذات الحقوق التي قررتها الطبيعة للجميع ، وهم يتحملون نفس الواجبات.

رغم ان طروحات هوبز الاساسية لم تلق الترحيب المناسب في وقتها ، الا ان باحثين مثل روبرت كريناك يرجعون معظم الفضل في تطوير هذه المقاربة إلى أعماله. عارض هوبز فلسفة ارسطو ، التي تصور المجتمع ككيان عضوي تغيب فيه كينونة الفرد المستقلة ، ويتحرك مجموعه ككتلة واحدة نحو الغايات الكبرى كالسعادة والكمال. وقال ان التجاذب بين محركات الالم ومحركات اللذة ، هي الحياة اليومية للانسان الفرد. تفكير الانسان في نفسه ومستقبله ، خاضع تماما لتطلعه الدائم نحو اكتساب السلطة والقوة من جانب ، وخوفه من الفناء من جانب آخر.

ولأن المحرك الثاني (خوف الفناء) هو العامل الأكثر تأثيرا ، فان عقلانية الانسان قادته للاقتناع بجعل "الحق في الحياة الآمنة" الموضوع الاكثر أهمية في علاقته مع محيطه البشري والطبيعي. وفي هذا السياق قرر هوبز ان الفضيلة الكبرى للقانون الطبيعي ، ليست مساعدة الانسان في انقاذ روحه (كما في العقيدة الكاثوليكية) أو بلوغ الكمال (كما في فلسفة ارسطو). الصحيح ان هذا القانون سيكون علاجا لعلل الحضارة ، اذا اعيد تعريفه كأساس للمساواة الطبيعية بين جميع البشر ، وكأساس لنظام علاقات اجتماعية يضمن حياة الانسان وكرامته.

فحوى كلام هوبز هذا ، ان جذر العدالة "ليس الواجب بل الحق.. الحق الاصلي في صون الذات. وهو حق لا يحتمل الشك". ويعزز

هوبز هذا الراي بتوضيح الفرق بين مفهوم الحق ، الذي يعني كون صاحبه مختارا ، وبين القانون الذي يحدد التكليف فحسب[1]. مجادلة هوبز هذه ساهمت في إطلاق حقل جديد في الفلسفة السياسية ، عنوانه "الحقوق الطبيعية" ، وأبرزها كون الناس جميعا متساوين امام القانون ، وانهم يتمتعون بنفس الحقوق القائمة على ارضية القانون الطبيعي.

خلال النقاشات التالية في آراء هوبز ، جرى تطوير مفهومه لمجتمع الحالة الطبيعية ، لاسيما في اتجاه التأكيد على ان قيام المجتمع المدني استدعى تنازل الانسان عن بعض الحقوق ، التي تمتع بها قبل انضمامه للجماعة ، لكنه احتفظ بحقوق اخرى ، وهي مصونة على أرضية القانون الطبيعي.

كان المفكر الانجليزي جون لوك من اكثر الذين الحوا على هذه الفكرة. حيث رأى ان ما وصفه بالحقوق الطبيعية ، وابرزها الحرية والمساواة والملكية الخاصة ، هي اهم ما حصل عليه البشر بموجب القانون الطبيعي. وان التزام الافراد بهذا القانون ، هو ما يلقي على الانسان صفة الكائن الاخلاقي. لأنه سيحكم عقله ، وسيلتزم باحترام حياته وحقوقه وحياة الاخرين وحقوقهم. وقرر في هذا السياق ان شرعية السلطة في المجتمع المتمدن ، مشروطة باحترامها للحقوق الطبيعية الأساسية للشعب. بعبارة أخرى فان القانون الطبيعي الذي كان ينظر اليه كاطار للتكاليف والالزامات ، بات مصدرا للحقوق الاساسية في مجتمع

---

[1] Robert P. Kraynak:’Thomas Hobbes: From Classical Natural Law to Modern Natural Rights’, *Natural Law, Natural Rights, and American Constitutionalism*, 2011, http://www.nlnrac.org/earlymodern/hobbes

تعاقدي[1].

ومن المرجح ان نضج المفهوم القائل بأولوية الحقوق في نقاشات الفلسفة السياسية الحديثة ، قد تأثر جديا باتجاه ظهر في اجواء الثورتين الأمريكية والفرنسية ، يميل لعقلنة التعاليم المسيحية المتعلقة بالطاعة المطلقة للسلطة وحقوق العامة. في هذا الاطار تم التركيز خصوصا على فكرة ان نعمة الله لم تقتصر على انشاء قانون كوني ينظم حركة الافلاك وظواهر الطبيعة ، بل انزل قوانين ملائمة لها لتنظم العلاقات الانسانية ، وأن الانسان قادر على كشف هذه القوانين بعقله. ثمة حاجات لا غنى عنها للحياة الانسانية التي يرضاها الخالق ، تعتبر جزء من النظام الكوني الذي يجب الالتزام به لانتظام الحياة. وفي هذا الاطار طالب اعلان الاستقلال الأمريكي بحقوق غير قابلة للتحويل ، منحها الله لكل انسان ، كي ينال سعادته وحريته ويضمن سلامته في الحياة. ثم جرى تطوير هذا المبدأ في الاعلان الفرنسي لحقوق الانسان[2].

كان تضمين الحقوق الطبيعية في الدستور الأمريكي ، حدثا استثنائيا في تاريخ الفكر السياسي الجديد. فقد اصبحت تلك الشريحة من حقوق الانسان الاساسية ، لاسيما المساواة ، مصونة بالقانون. كما بات بوسع القضاة ان يتخذوها اساسا للحكم ، مثلها مثل القانون الوضعي. في الحقيقة فان تضمين الحقوق الطبيعية في الدستور ، جعلها معيارا حاكما

---

[1] دينيس لويد: فكرة القانون 78

[2] ستيفن تانسي ونايجل جاكسون: **اساسيات علم السياسة** ، ترجمة محي الدين حميدي ، دار الفرقد (دمشق 2017) ص. 98

على التشريعات والقوانين الأدنى مرتبة[1].

زبدة القول ان التحولات الثقافية والسياسية العميقة التي شهدها العالم خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر ، وتعمقت خلال القرن التاسع عشر ، أنهت إلى حد بعيد التصورات القديمة حول قيمة الانسان ، ولا سيما تلك التي قررت ان التفاوت بين البشر أمر طبيعي ، حيث تتحدد قيمة كل فرد ومؤهلاته ، وبالتالي موقعه الاجتماعي ، في لحظة ولادته. وحلت محلها الرؤية التي نعرفها اليوم ، والتي تقول ان الناس يولدون متساوين ، وأن التمايز بينهم يحدث لاحقا ، كانعكاس للتربية أو المؤهلات التي يكتسبونها أو التنظيم الاجتماعي الذي يعيشون في إطاره ، أو سوى ذلك من العوامل غير الطبيعية.

صحيح انه لازال هناك من يتبنى الفكرة القديمة. لكن دائرة القبول بها تضيق باستمرار ، كما انها لم تعد مقبولة كأساس للقانون أو العمل السياسي في أي مجتمع.

النقاشات الحديثة في المساواة

المساواة في الحاضر ، مثل المساواة في الماضي هي قلب سؤال العدالة. جدل المساواة ، محوره سؤال: كيف يمكن تحقيق العدالة من خلال تطبيق مبدا المساواة. لا بد من القول ان مفهوم المساواة وتطبيقاته ، قد تطورت واتسعت في العصر الحاضر ، على نحو لا سابق له ، وظهرت نقاشات ومحاججات لم يسبق ان طرحت في العصور الماضية. وسوف

---

[1] دينيس لويد : فكرة القانون 79

أعرض باختصار شديد لاثنين من محركات النقاش المعاصر ، اعني بهما الرؤية **المساواتية** التي شرحها جون رولز في نظرية العدالة ، ورد روبرت نوزيك عليه ، وهو الرد الذي اعاد احياء التبرير النظري للتحررية/الليبرتارية السياسية. سوف نعرض للعديد من جوانب النقاش المعاصر في المسألة ، من خلال الفصول التالية التي تحدث فيها أربعة من ابرز الكتاب في هذا المجال.

دعنا اذن نبدأ مع رأي البروفسور مايكل ساندل:

"ان تسأل ما إذا كان المجتمع عادلا ، هو ان تسال كيف يوزع الأشياء التي يثمنها (يعتبرها ذات قيمة) .. الدخل والثروة ، الواجبات والحقوق ، السلطات والفرص ، المناصب والتشريفات". نعلم طبعا ان الناس يتفقون على ان المجتمع العادل هو الذي يوزع هذه الخيرات على نحو صحيح ، فيعطي لكل ذي حق حقه.. لكن – والكلام لساندل أيضا – سوف نواجه الأسئلة الصعبة فور ان نسأل: ماذا يستحق الناس ولماذا؟ [1].

الجواب الأولي على أسئلة ساندل ، نجده على الارجح عند ديفيد ميلر ، الذي رأى ان العدالة "تتطلب **معاملة الناس على قدم المساواة ، ما لم تكن هناك أسباب ذات صلة** تستدعي معاملتهم بشكل مختلف"[2].

---

[1] مايكل ساندل: **العدالة .. ما الجدير ان يعمل به** ، ترجمة مروان الرشيد ، جداول (بيروت 2015) ، ص 32

[2] ديفيد ميلر: **الفلسفة السياسية ، تمهيد موجز جدا** ، ترجمة توفيق السيف ، ص 143. ن.إ (2021-02-09) https://archive.org/details/david-miller-political-philosophy-arabic/mode/2up

هذا بالطبع جواب يتناول المضمون القاعدي لقيمة العدالة. لكنه لا يعالج عشرات الأسئلة التي تتناول اصل فكرة المساواة ، ومفهومها وقيودها وموضوعها ، ومرتبتها بالقياس إلى القيم والمفاهيم الاخرى. ولهذا سوف نخصص الصفحات التالية لاستعراض ابرز قضايا الجدل الدائر في الوقت الحاضر بايجاز شديد.

معظم الجدل المعاصر حول المساواة ، انصرف إلى ما يعرف بالمساواة **التوزيعية** ، التي تدور حول التقاسم الامثل للخيرات والفرص والسلع المتاحة في المجال العام. لكن الفيلسوف المعاصر ديفيد ميلر يطرح بعدا مختلفا هو **"المساواة الاجتماعية"** ، وهي مفهوم ثقافي في الاساس ، يتناول موقفنا الذهني - السلوكي من الآخرين ، ولا تعالج بشكل مباشر قضية التوزيع. اقترح على القاريء التعرف على هذا المفهوم في الفصل المعنون "المساواة والعدالة" للبروفسور ميلر في هذا الكتاب. وسنقتصر هنا على عرض مفهوم المساواة التوزيعية.

يهمني الاشارة أيضا إلى وجود عدد قليل من المفكرين ، الذين لا يرون المساواة قيمة عليا حاكمة أو معيارية. لكن التيار الغالب يرى ان العدالة لا تتحقق ، مالم ننطلق من قاعدة المساواة. ان الخلاف المحتدم حول العدالة وتطبيقاتها ، يتناول في جوانب عديدة ، المسافة بين الاصل (المساواة) والتطبيق أي العدالة بالمفهوم الذي يتبناه الباحث.

تدور معظم النقاشات المعاصرة في ثلاثة محاور رئيسية ، ويظهر فيها مقدار الابتعاد عن اصل المساواة التامة وتبريراته:

الليبرتارية التي تقر بالتكافؤ القيمي بين الناس ، لكنها لا ترى المساواة التوزيعية ضرورية لتحقيق العدالة. تتحقق العدالة من خلال توفير فرص وفيرة ومتساوية للجميع في سوق حرة ، حيث يتنافس الجميع على صعود السلم من نفس النقطة.

الاستحقاقية التي تتفق مع السابقة في ضرورة السوق الحرة ، مع منح فرص تفضيلية أو دعم استثنائي للمحتاجين.

المساواتية التي تعبر عنها نظرية جون رولز ، ولا سيما مبدأ الحريات المتساوية + مبدأ الفرق.

جون رولز

ترجع النقاشات الحديثة في المساواة والعدالة الاجتماعية في غالبها ، إلى ما بعد ظهور نظرية جون رولز في 1971. كانت النقاشات السابقة تفتقر إلى التحديد والتركيز ومعالجة الاشكاليات ، على النحو الذي فعله رولز. لهذا السبب اعتبره العديد من الفلاسفة والمفكرين ، منعطفا في مسار الفلسفة السياسية عموما ، وفي التنظير الفلسفي حول العدالة بشكل خاص. من بين هؤلاء مثلا آدم سويفت الذي رأى ان كتاب "**نظرية في العدالة**" لجون رولز[1] ادى إلى تغيير جوهري في حقل الفلسفة السياسية واعاد احياءها. قبل رولز - يقول سويفت - كانت دراسات الفلسفة السياسية في الأكاديميا ، منصبة على تاريخ الفكر السياسي أو

[1] John Rawls: *A Theory of Justice*, (Cambridge, Mass., 1971) Belknap Press
وقد رجعنا الى الترجمة العربية للكتاب في اكثر من موضع.

التحليل اللغوي للمفاهيم. بعد رولز تحول البحث إلى الحجج الموضوعية والمنهجية ، حول ما ينبغي للمجتمع السياسي ان يفعل. والمقصود بالحجج الموضوعية هو التعامل مع المضمون والمحتوى ، وليس الشكل أو الاطار.[1]

هذا المعنى أشار اليه أيضا روبرت نوزيك ، ابرز ناقدي جون رولز:

"نظرية في العدالة" عمل قوي ، عميق ، دقيق ، منظم وبعيد النظر. لم تعرف الفلسفة السياسية والاخلاقية عملا مثله ، منذ كتابات جون ستيوارت ميل. انه نبع متدفق من الافكار اللامعة... على الفلاسفة السياسيين الآن ان يعملوا في إطار نظرية رولز ، أو ان يبرروا اعراضهم عنها. من المستحيل ان تقرأ كتاب رولز من دون التأثر كثيرا بآرائه ، بل ربما الاندماج فيها كليا"[2].

صنفت رؤية رولز ضمن النزعة المجتمعية communitarian وذلك في سياق المقارنة مع الليبرالية الكلاسيكية (الفردانية). الا ان العنصر الرئيس الذي ميز تلك الرؤية عن التيار السائد قبلها ، أي النفعية ، هو تركيز رولز على اولوية الفرد في النظام الاجتماعي ، وان حرياته المعترف بها كحق في إطار هذا النظام ، لا ينبغي ان يضحى بها أو تهمل ، حتى في سبيل مصلحة اجتماعية أعظم. في الصفحة الأولى من كتابه الأشهر "**نظرية في العدالة**" كتب رولز:

---

[1] Adam Swift: *Political Philosophy*, 3rd edn., (Polity 2014), p. 33

[2] Robert Nozick: *Anarchy, State, and Utopia*, (Blackwell 1974), p. 183

"لكل شخص حرمة قائمة على أرضية العدالة ، فلا يمكن اغفالها أو خرقها ، حتى من أجل مصلحة المجتمع كله. لهذا السبب فان العدالة تنكر ما قد يقال من ان ضمان المنافع الاعظم لشريحة أوسع من المجتمع ، ربما تبرر خسارة بعض اعضائه لحريتهم"[1].

وبهذا المفهوم رسم رولز الخط الفاصل بين رؤيته وبين الرؤية النفعية ، التي ترى ان العمل الأخلاقي أو العادل ، هو الذي يحقق المنفعة أو السعادة لأكبر عدد من الناس. أطلقت تنظيرات رولز تيارا جديدا في الفلسفة السياسية ، يعرف الآن باسم المساواتية أو العدالة المساواتية Egalitarianism. قبل هذا كان المنظور النفعي =Utilitarianism يشكل التيار العام في الفلسفة السياسية. اما اليوم فقد بات هذا المقام من نصيب المساواتية. ان "المساواة المعنوية/الاخلاقية" تؤلف ما اسماه الفيلسوف المعاصر رونالد دوركين "السقف المساواتي = egalitarian plateau" لجميع النظريات السياسية المعاصرة[2].

لا بد من الإشارة إلى ان النظرية النفعية لم تكن معنية بالمساواة كمبدأ ، بل بوصف الفعل الحق أو الخير. وقد مالت كما أشرنا إلى النزعة الجمعية (الخير الاوسع أو الأعظم للعدد الأكبر من الناس) ولو على

---

[1] John Rawls: *A Theory of Justice* , p. 3

[2] المراد بالسقف المساواتي egalitarian plateau ان جميع النظريات السياسية المعاصرة تقريبا ، تسلم بالمساواة المعنوية كأصل ثابت في السياسة ، بمعنى ان أي دولة عادلة او محايدة ملتزمة باحترام مواطنيها ومعاملتهم جميعا على قدم السواء.

Ronald Dworkin, 'Comment on Narveson: In Defense of Equality, *Social Philosophy and Policy* , Vol. 1, No.1, Autumn 1983 , pp. 24 – 40. https://doi.org/10.1017/S0265052500003307.

حساب الأفراد. لكن لا ينبغي الظن ان الفلاسفة النفعيين لم يقدموا رؤية خاصة عن المساواة. لعل ابرز ما يذكر في هذا الصدد هو رؤية جيريمي بنثام (1748-1832) التي وصفها جون ستيوارت ميل بالقول الفصل: "كل انسان يحسب واحدا ، ولا احد يحسب اكثر من واحد". واعتبرها ايزايا برلين "قلب نظرية المساواة أو الحقوق المتساوية. وقد تركت بصمة واضحة في التيار العام للفكر الليبرالي والديمقراطي"[1].

ان نقطة الاشتباك الرئيسية بين الاتجاهين النفعي والمساواتي ، هي قيمة الفرد ، الذي رأى رولز انه مساو لاي فرد آخر ، بحيث لا يمكن التضحية به أو بمصالحه ، حتى من اجل المجتمع كله ، على خلاف النفعيين الذين رأوا ان المائز الرئيس بين الفعل الخير ونظيره القبيح ، هو مقدار ما يحققه من منفعة لأكبر عدد من الناس. بتعبير آخر فان العدالة تتحقق اذا انتفعت غالبية المجتمع ، ولو على حساب الافراد أو الاقلية.

أما رولز فقد انطلق من فرضية فحواها ان أي مفهوم للعدالة (لاسيما العدالة التوزيعية) يجب ان يبدأ من قاعدة احترام الفرد كذات مستقلة ، ومن ثم المساواة بين الأفراد. وتحدث عن مبدأين ، سوف يشكلان جوهر نظريته في العدالة:

المبدأ الأول (مبدأ المساواة العامة): لكل الاشخاص حق متساو في الخيرات الاجتماعية الاساسية ، أي الثروة العامة ، الفرص المتاحة في المجال العام ، المكانة واحترام الذات ، اضافة إلى الحريات التي يكفلها

---

[1] انظر مفتتح مقالة ايزايا برلين في هذا الكتاب

القانون. فهذه الخيرات يجب ان تكون متوفرة بالتساوي لجميع المواطنين.

المبدأ الثاني (مبدأ الفرق): في حال كان التفاوت ضروريا ، فانه (أ) يجب ان ينظم على نحو يصب في مصلحة الشريحة الأقل حظا. (ب) ان يكون متعلقا بمكانة اجتماعية أو وظيفة عامة مفتوحة للجميع على قدم المساواة[1].

العدالة – وفقا لرؤية رولز - قيمة عليا ، بل هي أرفع القيم التي ينبغي للمؤسسات الاجتماعية ، ان تجسدها وتتمثلها كمضمون وهدف لعملها. لكننا في نهاية المطاف بحاجة إلى تحديد مادي/تقني لما نعنيه بالعدالة. وهنا تتجسد المساواة كأساس قاعدي ينطلق منه أي نقاش حول العدالة.

سوف نكتشف لاحقا ان **الصور المختلفة للعدالة ، هي تعديلات على قاعدة المساواة** ، لكن ليس إلى حد الغائها. ان الجدالات الدائرة حول العدالة ، تستهدف في المقام الأول "تبرير" الخروج عن المساواة ، وشرح الأسباب التي يراها الباحث مناظرة في القيمة للمساواة ، أو للأغراض التي وضعت المساواة من اجلها ، أي تعزيز كرامة البشر أو الارتقاء بحياتهم المادية أو الاخلاقية.

يعتقد رولز ان **كافة البشر متساوون في القدرة على إدراك الخير**. وهذا ينصرف بالضرورة إلى التعامل المنصف فيما بينهم. ان ترك الانصاف

---

[1] جون رولز: نظرية في العدالة ، ترجمة ليلى الطويل ، ص 92

لا يعكس فطرة الانسان ، بل هو ثمرة لتأثير العوامل الطارئة والمنعكسة عليه من البيئة المحيطة. ولهذا فهو يقترح فكرة "**حجاب الغفلة** veil of ignorance " كوسيلة لاختبار ميول البشر الأولية **(الموقف الأصلي**= original position) باعتبارها تمظهرا لحقيقتهم ، ودليلا على امكانية "الانصاف" كمفهوم عملي تطبيقي وليس كرؤية اخلاقية مجردة.

المسالة ببساطة على النحو التالي: كافة الناس سواء لحظة الولادة ، لكنهم يتمايزون في سياق حياتهم ، لأسباب مادية أو ثقافية أو غيرها. مكانة الفرد وفهمه لنفسه والغير يتحول بتأثير علاقته مع البيئة المحيطة. ولهذا فان حقيقة التكافؤ بين البشر ، قد لا تتجلى الا عند انسلاخهم من تلك العوالق. لو فرضنا ان الناس اغفلوا ، لبرهة قصيرة ، انتماءاتهم ومواقعهم ومصالحهم ، وتفكروا في البشر الاخرين الذين يعيشون معهم أو حولهم ، فانهم في الغالب سينظرون اليهم كمساوين لهم من كل جانب. ولو ارادوا في تلك اللحظة وضع معايير تحكم علاقتهم ببعضهم ، فسوف يضعون معايير منصفة ، لأنها تحاكي فطرتهم الأولية.

الناس في فطرتهم الاولية ، نزاعون إلى العدالة. ولهذا يهمهم التوافق على المبادئ الأولية للعدالة/الفعل العادل ، المبادئ التي يقوم عليها مجتمعهم، والتي تشكل قاعدة لجميع اتفاقاتهم اللاحقة، بما فيها تلك المتعلقة بتنظيم التعاون الاجتماعي وأشكال الحكم.

المثال المعروف عن تقسيم الكعكة ، يساعد هو الآخر على فهم دوافع الميل إلى الانصاف ، عند عامة الناس: لدينا كعكة ينبغي ان تقسم بين مجموعة من الناس. سيتولى أحدهم تقسيمها وسيكون آخر من يأخذ

حصته. في هذه الحالة سيحرص على ان تكون كافة الحصص متساوية ، كي لا ينتهي بأن يكون صاحب الحصة الأصغر.

يستند هذا المثال إلى التصور الليبرالي ، عن الانسان المحب لنفسه ، الساعي لضمان مصلحته الخاصة self-interested ، لكن في الوقت نفسه الانسان العقلاني rational ، الذي يتأمل في عواقب خياراته قبل ان يقدم عليها. حين يفكر هذا الانسان في قسمة شيء مشترك بين جماعة ، هو واحد منهم ، فانه يخشى ان يكون في جانب الاقلية ، الان أو لاحقا ، ولهذا سيميل – بحكم عقلانيته – إلى جعل المساواة والانصاف معيارا ثابتا ، سواء كان في جهة الاقلية أو الاكثرية. لأنه لا يضمن ان يكون الأمر مواتيا له على الدوام.

تشكل فكرة "العقد الاجتماعي" خلفية فلسفية يقيم عليها رولز تصوره للمجتمع الذي ينشد العدالة أو يطبق معايير الانصاف. ومن هنا فهو يلحظ تعريف المجتمع كمنظومة تعاونية ، أي توليف من اشخاص احرار عقلاء[1] ، يؤمنون بأنهم متساوون في القيمة ومتكافلون في دعم بعضهم البعض ، لا سيما الاقل حظا من بينهم. ان تطبيق مقتضيات الرؤية المساواتية ، تستدعي تنازلات من بعض الاعضاء لصالح الاعضاء الآخرين. بعبارة اخرى فان **التوافق على قواعد المجتمع التعاوني** ، أو ما يسميه "**قواعد اللعبة**" يؤدي إلى إقامة اتفاقات جديدة وتغيير مسمى

[1] للمزيد حول مفهوم "المجتمع باعتباره نظاما تعاونيا" ، انظر جون رولز: **العدالة كانصاف** ، ترجمة حيدر حاج اسماعيل ، المنظمة العربية للترجمة (بيروت 2009) ، ص 91. وحول مفهوم "المواطنين الاحرار" ، انظر المصدر نفسه ، ص 116

وقيمة ومعنى العمليات التي تجري في ظله[1].

روبرت نوزيك

يعرف الفيلسوف الأمريكي روبرت نوزيك (1938-2002) كرمز للتيار المسمى بالتحرري / الليبرتاري Libertarianism وأبرز ما تميز به عن بقية الليبراليين ، هو معارضته لدولة المنفعة العامة welfare state واصراره على دولة الحد الأدنى التي لا تتدخل في حياة الناس ، ولا تقوم بأي عمل أو خدمة عامة ، سوى حماية املاك الناس وضمان المنافسة العادلة في السوق. ويطلق على هذا النموذج اسم "دولة الحارس الليلي"[2] كرمز لاقتصار دورها على حراسة المجتمع والدفاع عنه. ويعتقد الليبرتاريون ان العدالة تتحقق بشكل طبيعي ، اذا كانت الملكية الفردية والحقوق والحريات الفردية مصونة تماما. ان صون الحريات الفردية في أعلى مستوياته ، مشروط بعدم تدخل الدولة في حياة الافراد ، سواء عبر التقنين أو عبر السياسات العامة.

روبرت نوزيك هو أبرز نقاد جون رولز. ولعلي لا أبالغ لو قلت انه مدين بشهرته لرولز. لقد حدد بنفسه هذا الموقع حين قال – كما اوردنا سالفا – ان أي فيلسوف سياسي يجب ان يسلك طريق رولز ، والا فعليه ان يبرر اعراضه عنه. لكن لابد من القول ايضا ان فلاسفة عديدين عارضوا

---

[1] جون رولز: **نظرية في العدالة** ، ص 327

[2] ترجع صياغة مفهوم "دولة الحارس الليلي night-watchman state" الى فرديناند لاسال Ferdinand Lassalle وهو مفكر وقانوني الماني، عاش بين 1825-1864. ويشير الاسم الى مجموعات ميليشيا انشأتها مدن اوروبية عديدة في العصور الوسطى ، لمنع الجريمة وحماية المدينة من العدوان الخارجي.

رولز أو اعرضوا عنه ، لكن لم ينل احدهم شهرة نوزيك. سبب هذه الشهرة ان منهجه النقدي قد أعاد إحياء الرؤية الليبرتارية ، التي تدعو لانكفاء الدولة ، وقصر دورها على مالا يمكن للمجتمع القيام به ، في الوقت الذي كان التيار الصاعد يدعو لدولة المنفعة العامة ، التي هي – بالضرورة – كبيرة الحجم وتدخلية.

قدم نوزيك محاججة صلبة لنظرية رولز في العدالة. وطبقا لآدم سويفت فان كتاب نوزيك "اللادولة ، الدولة ، واليوتوبيا - 1974" لا زال حتى اليوم الاطروحة الاكثر قوة وتماسكا ، والاكثر وضوحا وتنظيما للمبادئ الليبرتارية. إلى ذلك فهو أبرز ما نشر من نقد جذري لمقاربة رولز بكليتها[1].

من حيث المبدأ ، يعترض نوزيك على مفهوم "العدالة التوزيعية" ، الذي يفترض ان العدالة تتحقق اذا تم توزيع الخيرات المادية والمعنوية بين الناس ، بطريقة معينة. ويقول في هذا الصدد ان العدالة لا تتحقق بهذه الاطارات النمطية patterned.[2] تكمن العدالة في حصول الناس على أملاكهم بطريق مشروع ، أي من دون ظلم الآخرين. بعبارة أخرى فان نوزيك يرى ان موضوع العدالة هو الفعل المؤدي للحيازة ، وليس طريقة او نظاما بعينه. ثمة من يحصل على أملاكه بطريقة صحيحة او مشروعة ، وثمة من يحصل عليها بطريقة فاسدة او غير قانونية. الملكية التي ترتبت على فعل الاول ، ملكية عادلة ومشروعة ، ولا ينبغي ان يطالب صاحبها

---

[1] Adam Swift: op. cit., p. 60

[2] Robert Nozick: op. cit. p. 156

بالتنازل عن بعضها للآخرين ، سواء باسم الضرائب او المشاركة الاجتماعية او بأي مبرر آخر ، مالم ينبعث العطاء من رضا المالك.

يجادل نوزيك ايضا في المبرر الاخلاقي الذي يسمح للدولة بالاستيلاء على اموال الناس ، باسم الضرائب أو اعادة توزيع الثروة (وهذه تشكل عنصرا محوريا في كافة النظريات المساواتية). وهو يقول في هذا الصدد ان الاشياء التي يملكها الناس لم تكن ملقاة على قارعة الطريق ، ولم تنزل من السماء مثل "المن والسلوى". لقد عمل فيها اشخاص وانتجوها ، أو حولوها من صورتها الخام في الطبيعة ، إلى الصورة الحالية ، فباتت ذات قيمة[1]. لقد امتلكوها بطريقة صحيحة ، من خلال العمل والانتاج أو الارث أو غيره من الطرق المشروعة ، فليس من العدل ان تجردهم من ثمار عملهم ، لا لشيء سوى ان شخصا آخر لا يملك مثلها.

ومثل سائر الليبراليين المحافظين ، يعتقد نوزيك ان العدالة تتحقق من خلال المنافسة المتكافئة في سوق حرة. ان دور الدولة ليس توزيع الثروة ، ولا التحكم في حركة المال والسلع ، بل ضمان التدفق السلس لراس المال والسلع والعمل ، وحينئذ سوف تلعب آليات السوق دورها ، في تعديل الموازين وتوفير الفرص لمن يحتاج اليها ومن يهيء نفسه لاقتناصها.

بعبارة أخرى فان مبدأ المساواة ليس محورا للنقاش عند نوزيك ورفاقه الليبرتاريين ، الا في معنى واحد ، هو ضمان الدولة لتساوي الفرص

---

[1] Robert Nozick: ibid, p. 199

امام الجميع في سوق تبادل حر. انه – نظريا على الاقل – مشابه جزئيا لمبدأ رولز الاول ، أي الحريات والفرص المتساوية للجميع. لكنه يرفض تدخل الدولة لدعم أي شخص ، حتى لو كان الهدف مقصورا على ايصاله إلى المستوى المتوسط لبقية المواطنين (كما في مبدا الاختلاف لرولز). يريد رولز اذن ان يتأكد من تحقق المساواة في نهاية المطاف ، اما نوزيك فيريد التحقق منها في اول الطريق فحسب.

الفصل الثالث

النقاشات المعاصرة حول المساواة

ستيفان جوزباث *

تعالج هذه المقالة مسالة المساواة في تطبيقاتها الاجتماعية والسياسية. نعلم ان مبدأ المساواة ، في جانبه الدعوي prescriptive خصوصا ، محل اختلاف وجدل ، لأسباب عديدة ، من أهمها قوة تأثيره في المشهد الاجتماعي/السياسي ، نظرا لما لقيمة المساواة من جاذبية وتأثير على مشاعر الناس ، الأمر الذي جعلها عنصرا بالغ التأثير في الخطابات السياسية[1].

يرجع جانب مهم من الفضل الى الثورة الفرنسية ، التي شهدت طرح مبدأ المساواة ، كواحد من أهم المطالب الشعبية. ومنذئذ بات بندا ثابتا على اجندات النخب والاحزاب السياسية في شرق العالم وغربه. بديهي ان المطالبين بالمساواة ، يطالبون ايضا بالحرية والعدالة. لكن الواضح ان الحرية والعدالة ، حظيت باجماع أكثر من المساواة ، التي لاتزال حتى اليوم – على الأرجح - المسألة الأكثر إثارة للجدل بين المثل

---

* Stefan Gosepath, "Equality", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition), https://plato.stanford.edu/entries/equality/

Professor Stefan Gosepath teaches practical philosophy at the Free University of Berlin. He is co-director of the Centre for Advanced Studies "Justitia Amplificata".

أود الاعتذار للقراء الأعزاء الذين ربما يجدون النص عسيرا شيئا ما. للأسف كان الأصل عسيرا. وقد حاولت جهدي تيسيره وتبسيطه. ولعلي أخفقت في بعض المواضع. (المحرر)

[1] برنارد ويليامز : "فكرة المساواة" الفصل الخامس من هذا الكتاب

الاجتماعية الكبرى.

كعادة الفلاسفة الذين لا يتركون شاردة ولا واردة من دون تشريح ، فان الجدل في مبدأ المساواة يتناول كل جزء منه وكل عنصر ذي علاقة به ، من المفهوم الدقيق للمساواة ، الى صلتها بالعدالة ، الى موضوعها (المساواة في ماذا) الى المعنيين بها (المساواة بين من ومن) ثم موقعها ضمن الخريطة الشاملة لنظرية العدالة في الاطار الليبرالي (قيمة المساواة). وسنعرض لكل من هذه النقاط بنقاش موجز في هذه المقالة.

1- مفهوم المساواة : تعريف

رغم ما تبدو عليه من بساطة في النظرة الأولى ، فان النقاشات الفلسفية الكثيرة ، تكشف انها أكثر تعقيدا مما تخيلنا. نعلم الآن انه لا يوجد مفهوم واحد للمساواة يتفق عليه الباحثون. وبحسب رونالد دوركين ، فان الذين يمتدحون المساواة أو يعارضونها ، مختلفون من حيث الاساس حول المفهوم الذي يمدحونه أو يعارضونه ، انهم – بعبارة اخرى – يتحدثون عن مفاهيم مختلفة وليس مفهوما واحدا [1]. ولهذا السبب فان مهمتنا الأولى هي البحث عن تعريف واضح للمساواة ، من أجل تلافي الخلط الشائع لمعناها ومفهومها ، لاسيما في النقاشات السياسية.

دعنا نبدأ إذن من المصطلح ذاته: ان تعبير المساواة (equality=

---

[1] Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge: Harvard University Press. 2000, p2

في الانكليزية ، *isotes* في اليونانية ، *aequitas, aequalitas* في اللاتينية ، *égalité* في الفرنسية ، و *Gleichheit* في الألمانية) وكذا مصطلح سواء equally ومساو equal ، تشير جميعها الى علاقة نوعية بين طرفين أو اكثر.

المساواة (او التساوي) تشير الى مفاعلة / تفاعل بين عناصر مختلفة. قد تكون هذه العناصر اشخاصا أو عمليات أو ظروفا ، تحمل سمات متماثلة **في جانب واحد على الأقل ، لكن ليس في كافة الجوانب** ، اي انها عناصر مختلفة في العموم ، لكنها متماثلة في بعض الاجزاء. ان المساواة غير التشابه الذي يشير الى تطابق تام بين أطراف العلاقة[1]. ومن هنا فان قولنا بان البشر متساوون ، لا يعني انهم متشابهون. المساواة تعني قدرا من التماثل وليس المطابقة.

الحكم بالتساوي بين طرفين ، يفترض سلفا ان الطرفين مورد المقارنة ، مختلفان. تبعا لهذا التعريف فان تعبيرات مثل "مساواة كاملة" أو "تساو مطلق" ربما ينظر اليها كعبارات اشكالية ، لأنها تخرق الفرضية المسبقة بوجود اختلاف بين الطرفين موضع المقارنة. لا يمكننا ان نطلق وصف "متساويين تماما" على طرفين غير متشابهين. يجب ان يشار على الاقل الى اختلاف موضعهما الزماني أو المكاني. ان لم يكن ثمة اختلاف ولو يسير بين الطرفين ، فلن يمكننا ان نعتبرهما متساويين ، فهما – على وجه الدقة – متشابهان أو متطابقان ، نظير نجمة الصباح والمساء مثلا ، وليسا متساويين. هنا قد يتنوع استعمال الوصف. ولهذا رأى بعض الكتاب

---

[1] Peter Westen, *Speaking Equality*, Princeton: Princeton University Press (1990), p. 39

ان المساواة النوعية المطلقة مقبولة ، نظرا لأنها تشير الى نوع من الازدواجية في نفس العنصرين محل المقارنة ، فهما مختلفان من ناحية ومتشابهان من ناحية أخرى.

يمكن لتعبير المساواة /التساوي ان ينصرف للمعنى الوصفي والدعوي في آن. حين يقول لك أحدهم مثلا: "انت نحيف" أو "انت نحيف جدا" فانه يقدم وصفا لواقع قائم ، وهو - من جهة أخرى – يطلق حكما على هذا الواقع. كلا المعنيين محمول في نفس اللفظ[1]. غرضنا من هذه الملاحظة ، هو الاشارة الى **فرق دقيق بين المقاربة الوصفية ونظيرتها الدعوية**. ففي الأولى ترجع المقارنة الى معيار وصفي أيضا (نقول مثلا ان الشخصين متساويان في الوزن) اما معيار المقارنة في المقاربة الدعوية ، فهو – في العادة - عرف أو قاعدة. نقول مثلا: ان الناس متساوون امام القانون (بمعنى يجب ان يكونوا متساوين).

هذا يوضح ان المضمون الدعوي في المساواة، ينطوي على عنصرين:

أ) **عنصر وصفي**: نظرا لأن التوكيد الدعوي بحاجة لمعيار وصفي descriptive criterion يحدد ويعرف الأشخاص الذين ينطبق عليهم العرف أو القاعدة التي سبق الإشارة اليها. هذا التعريف بمثابة إجابة على سؤال: من من الناس ينتمي لأي صنف؟.

[1] Felix Oppenheim, 1970, “Egalitarianism as a Descriptive Concept,” in L. Pojman & R. Westmoreland (eds.), 1997, *Equality. Selected Readings*, Oxford: Oxford University Press, pp. 55–65, p. 56.

ب) **عنصر قيمي**: ان معايير المقارنة (العوامل المشتركة بين أطراف المقارنة) تحوي نوعا من القيم ، التي قد تكون قاعدة قانونية أو اخلاقية ، نظير القانون الامريكي. دور تلك القيم ، هو تعيين الطريقة التي ينبغي اتباعها في معاملة الاشخاص الذين ينطبق عليهم معيار المقارنة. تلك القيم أو القاعدة تنطوي على العنصر الدعوي في المساواة ، نظير سؤال: من الذي تنطبق عليه القوانين الأمريكية[1].

نوقشت مسألة المساواة ونقيضها (التمييز/اللامساواة) في دراسات الاقتصاد والاجتماع والفلسفة. السؤال المحوري في الحقل الاقتصادي والاجتماعي ، يتناول كيفية تحديد اللامساواة وقياسها ، وتحليل العوامل المسببة لها والنتائج المترتبة عليها. اما في الفلسفة السياسية والاجتماعية ، فان نقاش المساواة يتناول أسئلة من قبيل: إذا كان تحقيق المساواة مطلوبا ، فما هو نوع المساواة الذي ينبغي السعي لتحقيقه ، ولصالح من ، ومتى؟. مثل هذه الاسئلة ستكون محورا في هذه المقالة.

مفهوم علائقي

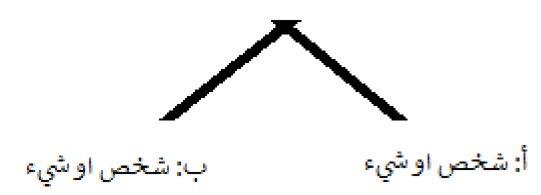
رأى بعض الباحثين ان تعبير المساواة equality والمساوي equal اسناد ناقص. فهو يقدم وصفا ، لكنه لا يفصح في ذاته عن موضوع

---

[1] المقصود بهذه العبارة ان سؤال: من تنطبق عليه القوانين الامريكية؟ يعني: من الذي صفته هكذا (امريكي/اجنبي) وبناء عليه ما الذي له من حقوق وعليه من واجبات بموجب كونه حاملا لتلك الصفة. هذا الجزء من الكلام دعوي (يعني يجب ان يعطى تلك الحقوق ويؤدي تلك الواجبات) بناء على الجانب الاول (الوصفي). (المحرر)

الوصف. ومن هنا فهو – بالضرورة – يثير سؤال: المساواة في ماذا؟. هذا يوضح لنا ان لفظ "المساواة" يشير في حقيقة الامر الى علاقة ثلاثية بين طرفين (او عدة أطراف) وبين صفة (او أكثر).





بيان ذلك: حين نتحدث عن المساواة ، فاننا نشير الى ان الموضوعين أ ، ب متساويان في شيء بعينه ، فوصف المساواة هنا يشير الى علاقة بين تجسيدات هذا الشيء ، عند هذا الطرف وذاك الطرف. كمثل للتوضيح: نقول ان الاشخاص الذين أمامنا متساوون في الراتب ، ونقصد - كما هو واضح - انهم جميعا ، أي (أ) و (ب) يحصلون على الراتب (ت) وان هذا الراتب متماثل. نحن اذن نقيم علاقة مقارنة ، بين هذا الشخص (أ) والشخص الآخر (ب) في موضوع الراتب (ت) ، ونخرج بنتيجة ان الطرفين متساويان.

حين نقارن بين طرفين ، فاننا نضع فرضية مسبقة ، هي وجود قاسم مشترك بينهما ، وهذا القاسم هو موضوع المقارنة. في المثال السابق رأينا ان الراتب هو القاسم المشترك بين أطراف المقارنة. هذا القاسم المشترك يمثل المؤشر أو المتغير variable الذي يرتبط به مبدأ المساواة

، والذي يجب ان يذكر بشكل محدد في كل حالة[1].

المفترض بطبيعة الحال ان نعتبر وجود المؤشر المذكور ، في كلا الطرفين ، دليلا على تساويهما. مع ذلك لا ينبغي اغفال ان **هناك افهاما اخرى للمساواة** ، قائمة على معايير وصفية أو دعوية. وطبقا لرؤية تيمكين ، فان الناس يستعملون معايير أخلاقية أو عرفية متباينة في قياس المساواة والتفاوت ، ولهذا يصلون الى نتائج مختلفة ، بل ربما يفهمون المساواة والتمايز ، على انحاء مختلفة أيضا[2].

هذا يوضح ان مفهوم المساواة ليس نهائيا ، ولا هو موضع اتفاق بين المفكرين. ثمة مفهومات عديدة ، وبالتالي طرق مختلفة في مقاربة المشكل الرئيس ، اي التفاوت. من هنا فقد يكون من **الأفضل ان نفكر في مبدأ المساواة** (واللامساواة) **ضمن إطار العدالة الاجتماعية** ، كمجموع مركب من المباديء التي - في نهاية المطاف – تشكل جوهر المساواتية egalitarianism المعاصرة.

المساواة والتفاوت ، إذن ، مفهومان معقدان ومتعددا الاوجه[3]. لو رجعت الى التاريخ ، فلن تجد معنى او صورة بعينها ، هيمنت على النقاشات الخاصة بالمساواة في الحقل الفلسفي أو السياسي ، في زمن بعينه[4]. ومن هنا فان العديد من المساواتيين يقرون بأن النقاش حول

---

[1] Peter Westen, *Speaking Equality*, op. cit. p. 10

[2] Larry Temkin, 'Inequality', *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 15, No. 2 (Spring, 1986), pp. 99-121, http://www.jstor.org/stable/2265381

[3] Larry Temkin, 1993, *Inequality*, Oxford: Oxford University Press, P. 19

[4] Douglas Rae et al., (eds.), 1981, *Equalities*, Cambridge: Harvard University Press. p. 132

مفهوم المساواة لم يجعلها اقل غموضا ، رغم اتفاقهم على ان اختلاف الآراء في الموضوع ، لم يستطع حجب الخيط المشترك من الهموم والانشغالات الاخلاقية ، التي تراها منطوية في كل مقاربة أو مفهوم ، والتي تشكل جزء من بنيته. هذا الخيط المشترك يلعب دورا آخر أكثر أهمية ، أعني به تذكيرنا دائما بانسانيتنا المشتركة ، مهما كانت الخلافات والاختلافات التي تفرق بيننا. في هذا الاطار فقد كان ينظر للمساواتية ، في غالب الاحيان ، كعقيدة توجيهية متماسكة ، تحوي في داخلها شريحة متنوعة من المباديء.

سوف اعود في نهاية المقالة لمراجعة تعريف المساواتية الذي أميل اليه ، وعرض قيمتها المحورية. اما الان فسوف استعرض ابرز نظريات المساواة.

2- مبدأ المساواة والعدالة

منذ قديم الزمان ، صنفت المساواة عنصرا أساسيا في تكوين مفهوم العدالة ، نظرا للارتباط الوثيق بين جانبها التوجيهي وبين مباديء الاخلاق والعدالة ، ولاسيما العدالة التوزيعية[1]. وقد استعمل مصطلح العدالة ، في مختلف حقب التاريخ ، كشعار لعامة الناس والجماعات السياسية التي تعارض السياسات المتحيزة والتمييزية. وهذه إشارة واضحة الى أن الفهم العام للمساواة ، يعتبرها مكونا أساسيا لقيمة العدالة ، وان التفريط فيها نقض للعدالة.

- هذا يقودنا الى سؤال جوهري: ما هي طبيعة الدور الذي تلعبه المساواة في نظرية العدالة؟.

- قدم الفلاسفة تفسيرات عديدة لهذا الدور ، **نعرض هنا أربعة** منها ، تتراوح بين مفاهيم شديدة العمومية وغير مثيرة للجدل ، إلى مفاهيم أكثر تحديدا ، و- بطبيعة الحال - مثيرة للجدل. وفي القسم التالي سوف استعرض **التصويرات العديدة لما يسمى في ادبيات الحقل "عملة المساواة"**. لا بد من الاشارة الى ان اختلاف المفكرين في تلك المفاهيم الأربعة ، قاد الى اختلاف مواز في تحديد دور المساواة ومكانتها في إطار

[1] For details on the history of the concept, cf.:

George Albernethy, (ed.), 1959, *The Idea of Equality*, Richmond: John Knox.

Stanley Benn, 1967, "Equality, Moral and Social," in P. Edwards (ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, Vol 3, New York: Macmillan, pp. 38–42.

Henry Brown, 1988, Egalitarianism and the Generation of Inequality, Oxford: Clarendon.

David Thomson, 1949, *Equality*, Cambridge: Cambridge University Press.

نظريات العدالة.

تنطبق المفاهيم الثلاثة الأولى للمساواة ، التي سنعرضها بعد قليل ، على جميع الأفعال والتصرفات تجاه كافة الأشخاص ، وما ينتج عنها من ظروف واحوال. اما المفهوم الرابع وما يليه ، فسوف يركز في المقام الأول على المساواة التوزيعية وتقييم التوزيع.

2.1- المساواة الشكلية/الاجرائية

لدينا شخصان يتساويان في جانب واحد على الأقل (جانب ذو صلة بقيمة الشخص وموقف الآخرين منه). في هذه الحالة يجب معاملة الشخصين على قدم المساواة. هذا هو مبدأ **المساواة الشكلية** formal equality الذي صاغه الفيلسوف ارسطو:

"النسبة التي بين الأشياء ، هي أيضا النسبة بين الأشخاص. فاذا لم يكن الأشخاص متساوين ، فلا ينبغي ان تكون انصبتهم متساوية" أي – باختصار – ان الحالات المتماثلة تعامل بالتساوي[1].

هذا الوصف يثير سؤالا ضروريا:

ماهي مصاديق التماثل التي على ضوئها نقرر تساوي الطرفين؟. أي حين نقول ان الشخصين متساويان أو لديهما نقاط تماثل ، فيجب معاملتهما بالسوية.. فما هي نقاط التماثل ذات الصلة بالموضوع؟.

بعض الكتاب رأى في مبدأ المساواة الشكلية ، تطبيقا محددا

---

[1] ارسطوطاليس: **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس** ، ترجمة احمد لطفي السيد ، دار الكتب المصرية (القاهرة 1924) ج2 ك 5 ب 3 ، ص 69.

لقاعدة عقلانية. فحوى هذه القاعدة انه من غير العقلاني ان تميز في المعاملة بين حالات متساوية (لان المقدمة والنتيجة غير متوائمتين) ، إلا إذا كان لديك تبرير مناسب[1]. لكن كتابا آخرين رأوا ان محل الجدل هنا هو مبدأ العدالة الأخلاقي ، المنبعث من حقيقة ان الاحكام الأخلاقية ذات طبيعة جامعة وغير متحيزة ، أي قابلة للتطبيق في كل الأحوال. وفقا لهذه الرؤية فان الفرضية النظرية للمساواة الشكلية ، تتطلب أكثر من مجرد التلاؤم مع التفضيلات الشخصية: ان المعاملة المتساوية أو المتحيزة التي نتحدث عنها ، ينبغي ان تكون مبررة في نظر الأطراف المتأثرة ، وان يكون التبرير مستندا الى سمات موضوعية متصلة بالحالة محل النقاش.

2.2- المساواة التناسبية

وفقًا لأرسطو ، هناك نوعان من المساواة: العددية والتناسبية[2]. المساواة العددية أو الحسابية numerical تعني اعتبار الناس جميعا متساوين ، وهذا يقتضي ان يعاملوا على قدم المساواة ، وان يحصلوا على حصص متماثلة من الخيرات والفرص المتوفرة في المجال العام ، من دون أدنى فرق بين شخص والآخر. يبدو هذا النموذج بسيطا وجيدا ، لكن ارسطو لا يراه عادلا في جميع الأحوال ، ولذا فهو لا يدعو اليه.

اما المساواة التناسبية او النسبية proportional ، فهي تعني ان يعامل الناس تبعا لما يستحقه كل منهم. الاستحقاق هو المعيار أيضا عند تحديد حصة الأشخاص في المنافع والفرص. المساواة العددية تمثل حالة

---

[1] ايزايا برلين : "المساواة: اشكالات المفهوم واحتمالاته" ، الفصل الثاني من هذا الكتاب

[2] ارسطوطاليس: **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ،** مصدر سابق ، ص 70

خاصة من حالات المساواة التناسبية. وهي ليست عادلة في كل الأوقات ، بل في حالات بعينها ، أعني حين يتساوى الأشخاص في العنصر ذي الصلة بموضوع المساواة (مثل كونهم جميعا راشدين ، إذا كان موضوع المساواة هو خضوعهم للمسؤولية القانونية. أو كونهم يحملون جنسية نفس البلد ، إذا كان موضوع المساواة هو حق التصويت في الانتخابات). في كلا المثالين ، يتصل حكم المساواة بالموضوع ، وهو سن الرشد أو حمل الجنسية ، فهذان العاملان هما المؤشر أو النسبة التي على ضوئها حكمنا بتساوي الأشخاص المعنيين.

من ناحية أخرى فان **المساواة التناسبية تحدد** أيضا **مفهوم المساواة الشكلية** formal equality ، فهي الصيغة الأكثر دقة وتفصيلا لهذا المفهوم. وبالتالي فهي تخبرنا عما يندرج تحت عنوان المساواة ، من مضمون لا يمكن الاختلاف عليه ، حتى لو اختلفنا على كونه – من الخارج – التطبيق الأفضل لمبدأ المساواة.

بناء على **التصور الأساسي لمبدأ المساواة التناسبية** ، أي **اشتراط تساوي الأشخاص سلفا في الجوانب ذات الصلة** ، فان معاملتهم وتخصيص الحصص لهم ، سيكون متناسبا مع العوامل التي يتقرر على ضوئها انهم متساوون أو متمايزون. فاذا جرى التمييز بينهم في المعاملة أو التوزيع – بناء على ما سبق – فان هذا التمييز لا يعد نقضا للعدالة.

يمكن **لمبدأ المساواة التناسبية ان يندمج في النظريات اللامساواتية** ، التي تدعو لنظام اجتماعي هرمي. وهي تشير الى ان التساوي في النتائج ، مشروط بالتساوي في المقدمات. الارستقراطيون والكماليون

perfectionists والمنادون بربط المكانة الاجتماعية بالجدارة meritocrats ، جميعهم يرون أن تقييم الأشخاص ينبغي ان يتبع استحقاقاتهم. ولأن الاستحقاق مختلف غالبا ، فمن الطبيعي ان تكون التقييمات ، أي تحديد الحصص ، متباينة أيضا. يفهم الاستحقاق على ضوء المعيار المتصل بموضوع النقاش في معناه الموسع.

تنطبق هذه الرؤية على أنواع مختلفة من التعاملات ، نظير المنافع والاعباء ، المكافأة والعقاب ، التي يجب ان تكون متناسبة مع استحقاق الشخص المعني. ان تعريف التناسب هنا لا يحدد من يستحق ماذا ، ولهذا فسوف نشهد قدرا كبيرا من التفاوت حين يتعلق الأمر بالحقوق التي يفترض انها اصلية/طبيعية fundamental/natural ، وكذا الاستحقاقات والقيم worth. وهذا ظاهر في كتابات كل من افلاطون وارسطو.

المساواة التناسبية هي التطبيق العملي لمفهوم العدالة الارسطي. ينطوي هذا المفهوم على رؤية أساسية ، يمكن اعتبارها اطار عمل للمحاججة العقلانية بين فكرة العدالة عند المساواتيين ، وتلك التي يتبناها معارضوهم. ومحور هذه المحاججة هو السؤال المتعلق ب**المساواة الوافية** adequate equality. والمفهوم ان كلا الطرفين يقبل العدالة كمساواة تناسبية. تحليل ارسطو يوضح ان المحاججة تنطوي على أساس منطقي ، يتلخص في السمات التي توجب اعتبار الأشخاص متساوين او مختلفين ، وبالتالي مؤهلين للحصول على نصيب متماثل من الحصص التوزيعية ، ام لا.

المساواة الشكلية formal والتناسبية هي ببساطة مخطط مفهومي. ينبغي ملء متغيراته المفتوحة كي تكون محددة ودقيقة. فرضية المساواة الشكلية ستبقى فارغة ، طالما لم يكن واضحا متى ومع اي نوع من المواصفات ، سنعتبر الاشخاص متساوين. بعبارة أخرى فان كافة النقاشات المتعلقة بالمفهوم الدقيق للعدالة ، اي **سؤال: من يستحق ماذا ، يمكن ان تفهم باعتبارها اختلافات حول سؤال: اي الحالات نعتبرها متساوية** واي الحالات متمايزة[1].

2.3- المساواة المعنوية Moral Equality

حتى القرن الثامن عشر ، كانت الفرضية السائدة ، هي ان البشر متمايزون بالفطرة والطبع الأولي. وهذا مذهب افلاطون وارسطو. لكن ظهور فكرة الحقوق الطبيعية ، وتبنيها من جانب شريحة واسعة من المفكرين ، قاد الى تهميش تلك الفكرة. افترضت نظرية الحقوق الطبيعية ان للكون نظاما يكفل المساواة بين البشر. وبناء عليه فان المفهوم الكلاسيكي للعدالة يعتبر الفعل عادلا ، إذا اتاح لكل فرد ما يستحقه. ومع مرور الزمن تطور هذا المفهوم ، حتى اتخذ مضمونا مساواتيا بشكل تام تقريبا. **وفقا للصيغة المساواتية لمفهوم العدالة ، فان كل فرد يستحق نفس القدر من الكرامة والاعتبار.** وهذا هو الفهم الشائع حاليا لما نصفه بالمساواة المعنوية/الاخلاقية ، وهو الفهم الاجمع لمعنى المساواة ، والأكثر مقبولية على المستوى الكوني.

---

[1] ارسطو: كتاب السياسة ، مصدر سابق، الكتاب 3 الباب 7 ص 212

لقد تطور هذا الفهم ، في البداية ، في اوساط الفلاسفة الرواقيين في اليونان القديمة. كان هؤلاء قد تحدثوا عن تساوي كافة الكائنات العاقلة. ثم حصل على زخم أكبر في مسيحية العهد الجديد المبكرة ، التي اعتبرت كافة البشر سواء امام الله ، رغم ان التاريخ اللاحق للكنيسة لم يشهد التزاما تاما بهذا التصور.

وحظيت الفكرة بتقدير مماثل في التلمود والإسلام. واتخذت مكانا رفيعا في الثقافة واللغة العربية والعبرية. اما في العصور الحديثة فان نقاش المساواة تحول ، منذ القرن السابع عشر ، الى طور جديد ، حيث تأسس كما أشرنا على ارضية القانون الطبيعي ثم نظرية العقد الاجتماعي.

كان توماس هوبز (1588-1679م) قد رأى ان الافراد في المجتمع الطبيعي السابق للدولة ، تمتعوا بمساواة تامة ، لأن كلا منهم بات ، مع مرور الزمن ، قادرا على الحاق الأذى بالآخر ، أي ان ما نسميه الان بتوان القوى بين الجميع ، شكل أرضية لقيام علاقة تكافؤ فيما بينهم. اما جون لوك (1632 – 1704م) فقد ركز استدلاله على حقيقة أن كافة البشر – بمقتضى قانون الطبيعة - يملكون أنفسهم ، ولذا لا يجوز لأحد ان يتصرف فيهم دون رضاهم.

بالنسبة لجان جاك روسو (1712 - 1778م) فان المساواة الطبيعية كانت سائدة في مجتمع الحالة الطبيعية. ثم ظهر التفاوت مع تبلور مفهوم التملك والحيازة ، إضافة الى نزوع البشر للكمال. بعبارة أخرى فان ظهور ونضج فكرة الملكية والكمال ، كانت وراء بروز التفاوت بين

افراد الجماعة ، والتلاشي التدريجي للمساواة الطبيعية[1]. يعتقد روسو ان اللامساواة والعنف ، لا يمكن تفاديها الا إذا سلم الجميع أمرهم لنظام تعايش مدني وسيادة شعبية[2].

أما **فلسفة ايمانويل كانط الأخلاقية** ، لاسيما في إطار مفهومه المسمى **"الأمر المطلق** categorical imperative" فقد صنفت المساواة كجزء من جوهر الإنسانية وقيمة الإنسان. ان تأملات كانط المتعالية transcendental والأخلاقية ، حول استقلال الذات الإنسانية ، وقابليتها لاختيار ما يمكن ان يكون قانونا للكل ، هذه التأملات تقود للاقرار بنفس القدر من الحرية لجميع الكائنات العاقلة ، واعتبار هذا الاقرار ركنا أساسيا لحقوق الانسان. هذه الأفكار التنويرية حفزت الحركات الاجتماعية الكبرى في العصور الحديثة ، وتم ادراج كثير منها في دساتير الدول واعلانات حقوق الانسان. وخلال الثورة الفرنسية ، أصبحت المساواة الى جانب الحرية والاخاء ، أرضية لاعلان حقوق الانسان والمواطن سنة 1789.

في اي بحث حول المساواة ، ستواجه تعبيرات مثل: "المساواة الانسانية" ، "المساواة الاساسية" ، "التكافؤ" ، أو "الكرامة الانسانية". جميع هذه التعبيرات مرادفات للمبدأ القائل بأن "بني آدم سواء ، لانهم اخوة في الانسانية ولأنهم متماثلون في القيمة. ويجب ان يعاملوا على هذا

---

[1] Ralf Dahrendorf, 1962, "On the Origin of Social Inequality," in P. Laslett & W. G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics, and Society,* 2nd Series, Oxford: Blackwell, pp88-109, P. 93

[2] جان جاك روسو: **في العقد الاجتماعي او مباديء القانون السياسي** ، ترجمة عبد العزيز لبيب ، المنظمة العربية للترجمة (بيروت 2011) الفصل السادس ، ص 92

الأساس"[1].

هذه الفكرة تؤسس للتقدير المتساوي لكل الاشخاص ، والتكافؤ بين جميعهم ، والكرامة المتساوية لكل فرد فيهم ، وهي مقبولة على نطاق واسع. ليس هذا فحسب ، بل هي ايضا ضرورية للاستقرار في المجتمعات المركبة ، لا سيما في عصرنا الحاضر ، حيث يستحيل التوصل الى اتفاق على رؤية واحدة تجمع كافة اعضاء المجتمع ، على ارضية دينية أو غيبية أو تقليدية[2].

وإذا اتفق الجميع – من حيث المبدأ - على كونهم متساوين ، فان هذه القناعة الجمعية تشكل أرضية وحيدة ربما ، لتنظيم العيش المشترك فيما بينهم ، أو العمل المشترك لتحقيق اهداف سياسية. ومن هنا فان "المساواة المعنوية/الاخلاقية" تؤلف ما اسماه رونالد دوركين "السقف المساواتي = egalitarian plateau" لجميع النظريات السياسية المعاصرة[3].

في أيامنا هذه يعتمد غالبية الكتاب ، التصوير الذي اقترحه

---

[1] برنارد ويليامز: "فكرة المساواة" مصدر سابق

[2] Jürgen Habermas, 1983, ‘Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification’, in J. Habermas, 1990, *Moral Consciousness and Communicative Action*, tr. C. Lenhardt and S. Weber Nicholsen, Cambridge: MIT Press, pp. 43–115.

[3] عبارة "السقف المساواتي egalitarian plateau" صاغها رونالد دوركين ، وأراد بها ان جميع النظريات السياسية المعاصرة تقريبا ، تسلم بالمساواة المعنوية كأصل ثابت في السياسة ، بمعنى ان أي دولة عادلة او محايدة ملتزمة باحترام مواطنيها ومعاملتهم جميعا على قدم السواء. (المحرر)

Ronald Dworkin,’ Comment on Narveson: In Defense of Equality, *Social Philosophy and Policy* , Vol. 1, No.1, Autumn 1983 , pp. 24 – 40. https://doi.org/10.1017/S0265052500003307.

دوركين، وخلاصته ان **المساواة المعنوية هي تقدير الناس واحترامهم باعتبارهم متكافئين في القيمة** ، وان لم يحصلوا على نفس المعاملة [1] ، خلافا لمبدأ المعاملة المتساوية لكل الافراد ، الذي يعتبره كثيرون غير معقول. ان تعريف البشر جميعا كأفراد متساوين ، لا يعني ان تعاملهم جميعا على نسق واحد في اي مجال ، عدا تلك التي توجب القواعد الأخلاقية ان يعاملوا فيها على نحو متماثل. بعبارة أخرى ، فاننا بحاجة **للتمييز بين الاقرار بالتكافؤ المعنوي والقيمي بين بني آدم كافة ، وبين معاملتهم جميعا على نحو متماثل** في كل المجالات.

القول بوجود قواعد أخلاقية توجب معاملة الناس على نحو متماثل ، يثير بذاته خلافات تتناول نطاق فاعلية هذه القواعد ، والمدى الذي يمكن ان تصل اليه ، وكيفية حل التعارضات التي يمكن ان تنشأ عن الاخذ بها. النقاشات الفلسفية متجهة الى نوع المعاملة المتساوية ، المترتبة على قبولنا جميعا بأن كافة بني آدم يتمتعون بكرامة متساوية. ان مبدأ المساواة المعنوية/الأخلاقية شديد التجريد. وهو يحتاج لأن يوضع في صياغة واقعية قابلة للتطبيق المادي ، ان اريد له ان يكون أساسا لمعيار أخلاقي واضح. لكن مع ذلك فانه ليس من السهل استنباط فهم للمساواة العادلة من فكرة المساواة المعنوية. بدلا من هذا فقد نجد افهاما فلسفية متضاربة ، يدعي كل منها انه الشرح الأدق لمبدأ المساواة المعنوية/الاخلاقية. لكن الاقرار بأي منها ، يتوقف على اختبار مدى

---

[1] R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, op. cit, p. 227

تطابقه مع النموذج الاعمق لهذا المبدأ[1].

2.4-المساواة كفرضية مسبقة

اذا تعمقت في النقاشات الخاصة بالمساواة ، فسوف تصادف العديد من التعريفات والتصويرات ، المتباينة والمختلفة ، رغم انطلاقها جميعا من فرضية واحدة ، هي اعتبار التساوي بين بني آدم امرا مسلما به. سوف نشرح في الصفحات التالية عددا من المقاربات الأخلاقية الأكثر متانة ، وهي تتعلق تحديدا بالمعايير التوزيعية. نقول هذا في سياق المقارنة مع الفرض الاولي للمساواة ، الذي يعرضها كمبدأ قياسي اجرائي ، متموضع ضمن مستوى جدلي وقياسي اعلى. السؤال المطروح هنا هو سؤال المبدأ ، أي الأساس النظري / الأخلاقي الذي يستند اليه التطبيق المادي للعدالة. ان **أهمية المساواة تكمن في دورها كتطبيق مادي لمفهوم العدالة**. ربما نستغرق كثيرا في النقاش النظري والفلسفي حول العدالة والمساواة ، لكن كل هذه النقاشات لا تحجب ، ولا ينبغي ان تحجب الفرض الاولي للمساواة ، أي كونها بالتعريف ، مبدأ للتوزيع المتساوي لكافة الخيرات والفرص المهيأة - سياسيا - للتوزيع العام.

ان تحقيق العدالة في المجال السياسي ، يعني في المقام الأول قيام أعضاء المجتمع – بصفتهم هيئة جمعية واحدة - بوضع سياسة عامة للتوزيع المنصف للخيرات المشتركة والفرص المتاحة في المجال العام (=السلع الاجتماعية) ، إضافة الى التحقق من وصول كل مستحق الى حقه

---

[1] Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, Oxford 1990: Clarendon Press, p. 44

من دون اجحاف. هذا يشمل أيضا كافة المطالبات التي يقدمها اي طرف بما يراه حصة مستحقة له في السلع الاجتماعية. كما يشمل سياسات التوزيع القائمة فعليا ، التي يجب ان تكون مستندة الى تبرير محايد ، بمعنى ان كافة الحيازات يجب ان تكون مشروعة/مبررة ، كي تحظى باعتراف الهيئات الاجتماعية.

بعبارة أخرى ، فان **تطبيق فرضية التكافؤ الأولي** في المجال السياسي ، ينصرف الى معنى محدد ، هو الإقرار بان لكل عضو في المجتمع السياسي ، حق في حصة متساوية من أي توزيع للسلع الاجتماعية ، ما لم يكن ثمة اختلافات محددة ذات صلة ، تبرر اللامساواة في التوزيع ، اختلافات مسندة الى أسباب أو معايير مقبولة عند الجميع[1].

ينتج عن هذه الفرضية مبدأ أولي ، هو التوزيع المتساوي لكافة السلع الاجتماعية القابلة للتوزيع. من المهم الاشارة هنا الى ان مبدأ التوزيع المتساوي ، لا يعني تطبيقا لنفس المعنى في كل الحالات دون استثناء ، بقدر ما يستهدف تثبيت القاعدة الاساسية في العلاقة بين اعضاء المجتمع السياسي ، اي العلاقة القائمة على ارضية التكافؤ والمساواة. ومن هنا يمكن القول ان **العدول عن المساواة التوزيعية ممكن احيانا** ، لكنه يستدعي – اخلاقيا – تقديم مبرر مناسب للاستثناء

---

[1] اعتبر عدد من الباحثين هذا المبدأ تمهيدا ضروريا او فرضية أولية للنقاش في العدالة (مع اختلاف في طريقة التعبير والمحاججة). من بين هؤلاء نذكر مثلا:

Stanley Benn & Richard Peters, *Social Principles and the Democratic State*, (London 1959): Allen & Unwin, p. 111.

Hugo Bedau, “Egalitarianism and the Idea of Equality,” in J. R. Pennock, J. Chapman (eds.), *Equality*, (New York 1967): Atherton, pp. 3–27, p. 19

من القاعدة. وبطبيعة الحال فان على الراغبين في الاستثناء أو الداعين له تقديم هذا المبرر[1].

توفر فرضية التكافؤ الأصلي فرصة جيدة لبناء نظرية العدالة التوزيعية. إذا انطلقنا منها ، فكل ما نحتاج التركيز عليه هو تحليل الظروف والعوامل ، التي ربما تبرر المعاملة التمييزية ، أو التوزيع غير المتساوي للسلع الاجتماعية. في الصفحات التالية سوف اعرض بايجاز ، المسلمات الرئيسية التي تنصرف اليها فرضية التكافؤ الاصلي ، والتي تعد من الضرورات الاخلاقية في عالم السياسة المعاصر.

المساواة الصارمة مطلب ضروري في المجال القانوني للحريات المدنية. فباستثناء العقوبات القانونية التي تتضمن سلب الحرية أو تضييقها ، فانه لا يوجد اي استثناء من المساواة التامة في الحريات المدنية. يقتضي مبدأ المساواة الشكلية formal equality ان يتمتع كافة المواطنين بحقوق عامة متساوية ، كما يتحملون واجبات عامة متساوية ، مستندة الى قانون عام ينطبق على جميع المواطنين. هذا ما نسميه **المساواة القانونية**. وعلى نفس المنوال فان فرضية الحريات المتساوية ، صحيحة هي الاخرى: لكل شخص نفس القدر من الحرية ، يستخدمها في تنظيم حياته ، ويتمتع بها الى الحد الأقصى المستطاع في نظام اجتماعي

---

[1] انظر في هذا الصدد محاججتي في دعم مبدأ المساواة والتكافؤ كفرضية أولية:

Stefan Gosepath, “The Principles and the Presumption of Equality,” in C. Fourie, F. Schuppert, and I. Wallimann-Helmer (eds.), *Social Equality: On What It Means to Be Equals*, (Oxford University Press2015), pp. 167–185

سلمي.

يتجسد هذا المعنى في المجال السياسي على شكل تمكين لكافة المواطنين ، من المشاركة المتساوية في تشكيل الراي العام ، والسياسات المتعلقة بتفويض السلطة ومراقبة اعمال المفوضين ، فضلا عن الحق في الترشح للمناصب السياسية ودعم المرشحين. **يطلق على هذا اسم "تساوي الفرص** equal opportunity". بديهي ان تمتع المواطنين بفرص متساوية للتنافس في المجال السياسي ، يتطلب تصميم مؤسسات الحكم في المجتمع السياسي على نحو يفسح المجال لمشاركة الجميع ، بمن فيهم الاشخاص الاقل قدرة على المنافسة في الميدان السياسي ، لأسباب تتعلق بالعجز البدني أو قلة الدخل وامكانات التأثير. مثل هؤلاء قد لا تمكنهم ظروفهم من تبوء مناصب سياسية رفيعة ، مع ذلك يجب تمكينهم من ايصال اصواتهم واسماعها للجميع.

المناصب والأدوار يجب ان تكون متاحة للتنافس المتساوي ، بين كافة المواطنين المؤهلين والموهوبين. ينبغي ان يكون لكل من هؤلاء فرص متساوية بقدر الامكان ، لنيل اي منصب أو دور في المجال العام يتطلع اليه ، سواء انتمى للطبقات العليا أو جاء من بيئة فقيرة. نطلق على هذا النوع من المساواة اسم **"التساوي في الفرص الاجتماعية"**. نعلم طبعا ان التنافس المتكافيء على الفرص ، لا ينتج – بالضرورة – تساويا في المناصب بين المتنافسين. والحق انه لا يوجد حل مرض لهذه المسألة. فالناس – بحسب طبائع الامور – متمايزون في مؤهلاتهم وتناسبها مع ما هو مطلوب لهذه الوظيفة أو تلك ، وكذلك في سعيهم ونشاطهم وقدرتهم

على التطور والارتقاء. لكن ما يجب التأكيد عليه دائما ، هو ان اي تفاوت لاحق ، يجب ان يكون ناتجا عن تنافس منصف. وليس اختلاف البيئة الاجتماعية. اي ان الامر المهم هو **اتاحة الفرصة المتساوية للجميع ، حتى لو انتهى التنافس الى تفاوت في الحظوظ والنتائج.** ان تفاوت الكفاءات ، عامل مقدر ولا يمكن انكار تأثيره.

المساواة في المجال الاقتصادي تبدو أكثر تعقيدا ، إذا أخذنا بعين الاعتبار العوامل العديدة التي تؤدي الى تفاوت ، مع انها مقبولة في فرضية التكافؤ الاولي ، نظير ما ذكرناه للتو من تفاوت المؤهلات والكفاءات وتفاوت الجهد الشخصي. هذا بالطبع كان مثار جدل واسع بين المفكرين ، جدل يتناول في المقام الاول طبيعة ومحتوى الاستثناءات ، التي تبرر العدول عن المساواة التامة في الفرص والسلع الاجتماعية. ويشكل هذا احد المسارات البارزة للجدل حول الفهم الملائم للمساواة التوزيعية وما يسمى **"عملة المساواة"**[1].

فيما يلي عرض بعض العوامل التي تعد مبررات مقبولة للعدول عن المساواة وقبول التمييز:

---

[1] احتمل ان جيرالد كوهن هو الذي صاغ مصطلح "عملة المساواة/المساواتية currency of egalitarianism" وذلك في رده على سؤال محوري طرحه امارتيا سن في محاضرة شهيرة عام 1979 عنوانها"Equality of What?". سأل سن مؤيدي نظرية العدالة المساواتية: "ما هو موضوع المساواة الذي يتحدثون عنه ، المساواة في ماذا؟". وفقا لطرح المساواتيين ، تتضمن "عملة المساواة" في المقام الاول ما سمي السلع الاجتماعية ، اي الموارد والخدمات العامة ، والفرص المتاحة في المجال العام. انظر:

G. A. Cohen, On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy, (Princeton University Press, 2011) Oxford, chapter1. (المحرر)

1- الحاجة أو عوامل الاعاقة الطبيعية (مثل العجز البدني والذهني).
2- الحقوق والمطالبات القائمة (نظير الحق المنفرد في الاملاك الخاصة).
3- تفاوت الافراد في القدرة على انجاز خدمات خاصة (نظير الاستحقاق ، الجهود الاستثنائية ، التضحيات).
4- الكفاءة.
5- التعويض الناشيء عن تمييز بنيوي مباشر أو غير مباشر (نظير سياسات التمييز الايجابي affirmative action).

لكل من هذه العوامل دور اساسي في نظريات العدالة التوزيعية ، التي تنطلق من اصل المساواة. ان **الاختلاف بين هذه النظريات** ، راجع في الغالب الى **اختلاف تقديرها لكل من العوامل المذكورة** ، ولا سيما مساهمته في إغناء مفهوم العدالة. تقترح هذه النظريات معالجات مختلفة لموضوع المساواة (اي ما الذي يجب مساواته في المجال الاقتصادي) سنعرضها فيما يلي من صفحات. لكن لا بد من الاشارة الى ان **جميعها ينطلق من الاقرار بالمساواة كفرضية مسبقة** في اي حديث عن العدالة. هذا لا ينفي – بطبيعة الحال – وجود عدد قليل من نظريات العدالة التي لا تنطلق من اصل المساواة ، بل من مسلمات اخرى نظير المساواة التامة والليبرتارية.

3. مفاهيم المساواة التوزيعية: مساواة ماذا؟

ان أي جهد لشرح مصطلح المساواة ، أو تطبيق مباديء المساواة التي جرى الحديث عنها ، يتطلب ميزانا دقيقا للتحقق من موضوع المساواة والعناصر التي يدور حولها الجدل ، اي ما يدعى **عملة المساواة**.

نحتاج ايضا لمعرفة الاطار العام ، الذي سيحوي السياسات والاعمال الرامية لتحقيق المساواة ، وهو إطار يجب ان يكون – بطبيعة الحال – متوافقا مع المعايير الاخلاقية ذات الصلة بالموضوع.

سوف نقدم فيما يلي عرضا موجزا عن **سبعة من التفسيرات المشهورة لمفهوم المساواة التوزيعية** ، كل منها يقترح جوابا للسؤال المحوري: ما هي "عملة المساواة" ، اي ما الذي ينبغي توزيعه بالتساوي ، وما هي معايير التوزيـع.

3.1- المساواة البسيطة والاعتراضات على المساواة بشكل عام

ما يطلق عليه عادة "المساواة البسيطة" يعني على وجه الدقة ، ان يحصل كل الاشخاص على نفس المستوى المادي من السلع والخدمات. هذا المفهوم الذي يبدو شديد البساطة ، يصنف – في اطار نقاشات العدالة التوزيعية – كواحد من مفاهيم المساواة المتشددة. ولهذا السبب فان غالبية الباحثين يتجنب الأخذ به ، باعتباره غير قابل للصمود في النقاش.

ومن هنا فانك لا تجد أحدا من المطالبين بالمساواة البسيطة (الصارمة في حقيقة الأمر) بين الكتاب البارزين والتيارات السياسية الكبرى. ربما نستثني من هذا التعميم كلا من فرانسوا بابيوف Francois

Babeuf[1] وجورج برنارد شو George B. Shaw[2]. لا بد أيضا من التأكيد على أنه لا الشيوعية ولا الاشتراكية ، طالبت بالمساواة الاقتصادية المطلقة ، على الرغم من كون المساواة تحتل موقعا مركزيا في خطابهما الايديولوجي والسياسي ، وعلى الرغم من معارضتهما الشديدة للفقر والاستغلال ، ومطالبتهما بالتأمين الاجتماعي لكافة المواطنين. وقد شرح كارل ماركس المنظور الشيوعي للمساواة في رسالته المعنونة "نقد برنامج غوتا 1875".

يعارض كارل ماركس المساواة البسيطة رجوعا الى **ثلاثة** مبررات:

أولها: ان هذا النوع من المساواة ، يتلاءم مع عدد محدد من القيم والمعايير ويهمل الأخرى. ومن هنا فان تأثيره سيكون محدودا بنفس القدر. يعتقد ماركس ان البناء الاقتصادي ، هو الأساس الأعمق أثرا في التطور التاريخي للمجتمع. ومن هنا فهو المرجع الرئيس لتفسير سمات النظام الاجتماعي ووظائفه.

الثاني: ان نظريات العدالة ركزت بشكل مفرط ، على الجانب التوزيعي من العملية الاقتصادية. وكان عليها ان تركز بنفس القدر ، على الأسئلة المتعلقة بالانتاج ، لأن نمط الانتاج – في رأي ماركس - عامل

---

[1] F. Babeuf & S. Marechal, 1796, "The Manifesto of Equality" in L. Pojman & R. Westmoreland (eds.), 1997, *Equality. Selected Readings*, Oxford: Oxford University Press, pp. 49–52.

[2] George Bernard Shaw, 1928, *The Intelligent Woman's Guide to Socialism and Capitalism*, New York: Brentano's Publishers.

حاسم في تحديد العلاقات الاجتماعية والقيم الناظمة لها.

الثالث: وهو يخص مستقبل العالم ، في حال طبقت النظرية الشيوعية على النحو الذي تأمله واضعوها. حيث يعتقد ماركس ان المجتمع الشيوعي المنتظر قيامه في المستقبل ، لن يحتاج الى العدالة ولا القانون ، فهذه المفاهيم ضرورية لحل المشكلات الناشئة عن تعارضات المصالح والنزاعات الاجتماعية. لكن المجتمع الشيوعي سيكون خاليا من نزاعات المصالح ، ولذا فلا حاجة لتلك المفاهيم.

لم تنجح فكرة المساواة البسيطة إذن. ليس لعلة خاصة بها ، بل **لمشكلات تتعلق بمبدأ المساواة في العموم**. وأرى ان من الضروري مناقشة هذه المشكلات ، لانشاء مقاربة معقولة ، تقود الى سياسات مساواتية قابلة للتطبيق. **تتلخص** ابرز تلك المشكلات **فيما يلي**:

أولا : سوف نحتاج في المقام الأول الى مؤشرات مناسبة ، لتحديد مقادير السلع الاجتماعية المطروحة للتوزيع. **وأول هذه المؤشرات ، هو المعيار الذي على ضوئه نشخص ما اذا كنا قد حققنا المساواة أم لا.** من الواضح لدينا ان التوزيع المتساوي للسلع المادية ، قد يقود الى نتائج متباينة. فليس متوقعا ان يكون كافة المتلقين راضين بالحصة التي تلقوها. من هنا فربما يرجح اعتماد التوزيع النقدي. ذلك ان المال مؤشر نموذجي ومألوف ، رغم انه غير كاف. في نهاية المطاف نحتاج لصرف فكرة "الفرص المتساوية" الى معنى أكثر تحديدا.

ثانيا: ينبغي **تحديد الفترة الزمنية** ، التي يفترض ان ينجز في اثنائها

النموذج المفضل للتوزيع المتساوي[1]. يمكن تصور هذا النموذج على اشكال مختلفة. ربما نقسم السلع الاجتماعية موضوع التوزيع ، على حياة الفرد بكاملها. أو ربما نفكر في ان حياة الفرد تنقسم في حقيقة الامر الى مقاطع مختلفة ، فنعمل على ضمان التوزيع المتساوي بين هذه المقاطع.

ثالثا: احدى المشكلات التي ترتبط بالمساواة ، هي ما ينتج عنها من **اضعاف لحوافز الانتاج.** المثال البسيط الذي يذكر هنا ، هو ما قد يقوله موظف مبدع ونشيط: "في نهاية المطاف إذا كان كل الناس سيحصلون على نفس العائد ، فلماذا أرهق نفسي فوق ما يفعله الآخرون؟".

أضف الى هذا ، ان التوزيع المركزي المخطط يتطلب إقامة هيئات خاصة. وهذه تستدعي كلفا إضافية ، فوق ما نعرف من علة عامة في نظم الإدارة المركزية ، من قلة كفاءة وهدر للموارد[2]. (كان التوزيع المركزي ابرز العيوب التي شابت نظام الاقتصاد الاشتراكي ، الذي يركز على المساواة في المقام الأول).

ينبغي إذن العمل على ضمان الطرفين: المساواة والكفاءة ، وانشاء موازنة معقولة ، كي لا يذهب احدهما ضحية الآخر. **طريقة الموازنة الأكثر شيوعا** في هذا السياق ، لا سيما بين الاقتصاديين الذين تعرضوا

[1] For more on the topic, see Dennis McKerlie, 'Equality and Time', *Ethics*, Vol. 99, No. 3, Apr., 1989, pp 475-491, https://www.jstor.org/stable/2380861

[2] For more on the topic, see Arthur Okun, *Equality and Efficiency: The Big Trade-off*, The Brookings Institution (Washington 1975).

للمسألة ، هي **أمثلية باريتو** Pareto-optimality.[1] وفقا لهذه الرؤية فان الظرف الاجتماعي يعتبر مثاليا بحسب معيار باريتو Pareto-efficient حينما يكون جميع اعضاء المجتمع في حالة تساو في المنافع ، بحيث لا يمكن العدول الى حالة أخرى (حالة أفضل في رأي شخص واحد على الأقل من بينهم ، دون الاضرار بشخص آخر). في هذه الحالة يعتبر الظرف مثاليا ، بمعنى ان جميع الموارد الاقتصادية المتاحة ، مستغلة بالفعل[2]. مبدأ باريتو هو الأكثر شيوعا. **لكن ثمة بدائل له** تستقطب قدرا غير قليل من النقاش. **أبرز تلك البدائل هو معيار الرفاهية** Kaldor-Hicks efficiency الذي اقترحه نيكولاس كالدور وجون هيكس ، وفحواه ان ارتقاء الرفاهية الاجتماعية قابل للتحقق ، حين يميل التوازن بين المنافع المترتبة على توزيع السلع الاجتماعية ، وبين الكلف المقابلة ، لصالح الطرف الأول ، أي - بعبارة أخرى - حين نحصل على منافع أكثر بكلفة أقل.

إذا أمكن تحقيق هذه المعادلة ، فان التغيير سيكون مرغوبا ، لأنه - حينئذ - يحقق المعادلة الصعبة: ان يحتفظ الرابحون بالجزء الاعظم مما كسبوه في هذه النقلة ، وفي الوقت نفسه يحصل الخاسرون على تعويض عن خسائرهم. يعتبر **مبدأ التعويض ميزة هامة في معيار كالدور-هيكس** ، تجعله أكثر جاذبية من معيار باريتو[3].

---

[1] لبعض التفاصيل عن امثلية باريتو ، انظر عبد علي كاظم المعموري: **تاريخ الأفكار الاقتصادية** ، دار الحامد ، عمان 2011 ، ص 429 (المحرر)

[2] Amartya Sen, 1970, *Collective Choice and Social Welfare*, San Fransisco: Holden-Day; reprinted Amsterdam 1979, chap. 2, 2*

[3] Nicholas Kaldor, 1939, "Welfare Propositions of Economics and Inter-Personal

لقد وضعت هذه النماذج النظرية للكفاءة المثالية ، من أجل تسهيل التحليل الاقتصادي لقضايا التوزيع. وهي تجعلها بالفعل أكثر يسرا. على انه لا ينبغي اغفال حقيقة ، ان **اي تحليل سوف يتأثر بالظرف الذي يجري فيه**. كما يتأثر بالحالة الخاصة لنقطة البداية ، التي قد تتسم بعدم المساواة أو عدم العدالة. من هنا فقد يمكن للمجتمع ان يقترب من حالة الكفاءة الاقتصادية أو أمثلية باريتو ، حيث لا يمكن لأحد ان يزيد حرياته (خياراته) أو مكاسبه المادية ، من دون ان يتسبب في تقليل ما يقابلها عند غيره. يمكن ان يكون المجتمع في حالة كهذه ، ويكون في الوقت نفسه منطويا على حالات فاضحة من اللامساواة ، في توزيع الحريات والسلع الاجتماعية.

لهذا السبب يجادل المساواتيون ، بأن الأمر قد يقتضي وضع حد أعلى لتطبيق أمثلية باريتو Pareto-optimality من اجل إبقاء التوازن العادل بين أطراف المجتمع ، حين لا يكون ثمة إمكانية لتوزيع متساو في إطار المعيار نفسه ، أي حين لا يكون الثمن المقابل لزيادة الحصة لبعض الأشخاص ، هو انخفاض الحصة المقابلة عند أطراف أخرى.

ان **النقد الأبرز لهذه الرؤية** ، هو قول من قال بأنه لا يصح ان يفسر مبدأ المساواة ، في معنى إبقاء بعض الناس ضمن مستوى اقتصادي أدنى مما يستطيعون تحقيقه ، لو اجتهدوا وافسح لهم المجال. إذا كانت المساواة ستؤدي الى اجبار بعض الناس على عدم الاجتهاد ، للارتقاء

Comparison of Utility," *The Economic Journal*, 49: 549–552. https://doi.org/10.2307/2224835

والاستزادة من المنافع المادية التي يجنونها بجهدهم الخاص ، فان هذه مساواة غير مفيدة ، لأن **ناتجها النهائي هو بقاء الجميع ضمن مستوى منخفض**. بينما الخيار المعاكس هو تمكين بعضهم من الارتقاء ، ولا شك ان ارتقاء البعض خير من عدم ارتقاء أحد على الاطلاق.

رابعا: الاعتراضات الأخلاقية: التسوية التامة بين جميع الأفراد في حصص التوزيع ، قد لا تحقق العدالة على الوجه الصحيح. لأنها لا تأخذ بعين الاعتبار ، وعلى نحو ملائم التنوع الطبيعي في أحوال الناس. من المعلوم ان الأشخاص مختلفون في حاجاتهم وميولهم ، هذا يستدعي ملاحظة الحاجات الخاصة لكل فرد ، بدل ان نعطي كافة الناس شيئا واحدا ، وكأن حاجاتهم جميعا واحدة. خذ مثلا الشخص المريض ، الذي نعلم ان حاجته غير حاجة الشخص السليم ، فهل نعتبر ان المساواة تقتضي منح كلا الشخصين سريرا في المستشفى ، مع ان الثاني لا يحتاجها؟. أو نعطي كلا الشخصين فرصة وظيفية واحدة ، مع وضوح ان مرض الشخص الأول يعيقه عن استثمار هذه الفرصة؟.

ان **المساواة البسيطة تقود الى تحديد وتقليص الحريات** بصورة غير مقبولة. كما تغفل الضرورة الملحة لملاحظة الفارق بين الافراد ، والتي تشكل منطلقا للتعامل معهم تعاملا يحقق الغايات السامية للمساواة والعدالة. في حقيقة الامر فان المساواة البسيطة ، قد تقود في بعض الحالات الى تمييز ولامساواة ، تحت عنوان المساواة. أضف الى هذا ، ان الافراد يملكون حقا أخلاقيا ، يوجب على الاخرين احترام حاجاتهم. ليس هذا فحسب ، بل يملكون أيضا حقا في القيام بأمورهم الشخصية ، كما

يتحملون المسؤولية عن قراراتهم وما يترتب عليها من نتائج.

بالنظر لهذا الاعتراض ، فقد اتجه كثير من المساواتيين المعاصرين الى اتخاذ موقف مبدئي ، يرفض الربط بين العدالة التوزيعية والمساواة البسيطة. وهم **يبررون هذا الموقف على الوجه التالي**: ان البشر أنفسهم مسؤولون عن بعض اشكال اللامساواة الناتجة عن خياراتهم. في حالات كهذه فان المنطق يقول بان أولئك الاشخاص ، لا يستحقون تعويضا عما يتسببون فيه من تفاوت أو لامساواة ، فيما عدا الحد الأدنى من المساعدة الضرورية في الحالات الطارئة (انظر ايضا مناقشتنا للمساواة الاجتماعية/العلائقية في القسم الرابع). لا نقول طبعا انهم لا يستحقون اي شيء. فهم – بموازاة ما سبق ذكره – يستحقون التعويض عن اللامساواة التي ليست نتاجا لخياراتهم الخاصة. بالنسبة للمساواتيين فان العالم سيكون أفضل من الناحية الاخلاقية ، إذا سادت المساواة في كل جوانب الحياة. **حياة كهذه أقرب الى نموذج مثالي غير متبلور تماما** ، وهو يحتاج بطبيعة الحال الى المزيد من التوضيح والتحديد.

بدل المساواة البسيطة ، فان غالبية **المساواتيين يدعمون اشكالا مختلفة من تساوي الفرص** ، أي المساواة في البداية ، وليس المساواة في النهاية. يفهم هذا من تشديدهم على **اثنين من العناصر التي يعتبرونها محورية** أخلاقيا: **أولها** ان الافراد مسؤولون عن خياراتهم ، **وثانيها** أن ما يعتبر موضوعا للمساواة ، هو فقط الأشياء التي تلبي الرغبات الواقعية للأفراد. الفرص التي ينبغي مساواتها بين الناس ، قد تكون فرصا لجودة الحياة (عوامل موضوعية للارتقاء بمستوى المعيشة) ، أو لعلها فرص

لتلبية الرغبات (التفضيلات الشخصية لنوعية الحياة) ، أو فرص للمساواة في الموارد. المساواة هنا لا تتعلق بالعوامل الموضوعية أو التفضيلات الشخصية لجودة الحياة في ذاتها ولا في الموارد بذاتها ، بل **المساواة في فرص الحصول** على كل من هذه الأشياء التي نفترض ان كل انسان يتطلع الى نيلها.

ان تحقق المساواة مشروط بكون موضوعاتها المذكورة ، متاحة كخيار لكل فرد ، على نحو يناظر تماما الخيارات المتاحة لبقية الأفراد ، أي كونهم جميعا امام احتمالات متساوية في الحصول على العوامل الضرورية لتحقيق جودة الحياة ، أو تلبية التفضيلات الشخصية ، أو حيازة الموارد. ولا تعد الفرص متساوية حقا ، الا إذا كان ممكنا للأفراد ان يحصلوا عليها ويستثمروها. **تساوي الفرص في جوهره** هو توفر الخيارات والإمكانات للجميع ، على نفس المستوى وبنفس الكلف.

خامسا: في معظم الحالات **ترتبط المساواة البسيطة بالمساواة في النتائج** (على رغم الاختلاف بين المفهومين). ونعلم ان السعي للمساواة في النتائج مشكل حقا. لتوضيح النقطة موضع الاشكال ، دعنا نقصر نقاشنا على فعل واحد وما يترتب عليه من وقائع:

من القضايا الجدلية انه لا ينبغي الحكم على الأفعال ، بالاستناد حصرا الى القيمة الأخلاقية لما ينتج عنها ، رغم اننا متفقون على أهمية العلاقة بين قيمة الفعل وقيمة ما يترتب عليه. بيان هذه المفارقة يكمن في الفصل بين الفعل ونتائجه ، باعتبار ان لكل منهما حكمه الخاص. قد تكون النتائج ممتازة ، لكن الطريق الذي اوصلنا اليها في غاية السوء ، ولهذا

نعلم ان الغاية لا تبرر الوسيلة. **النتائج القيمة يجب ان نتوصل اليها بوسائل سليمة** ومقبولة أخلاقيا. يجب الاخذ بعين الاعتبار أيضا نية الفاعل ، وكونها نية خير ، حيث ان الباعث يترك اثره على قيمة الفعل وما ينتج عنه[1].

كمثال على هذه المفارقة: لو ضربتني فسوف أتألم. شعوري بالألم يعد سيئا في حد ذاته. لكن الوصف الأخلاقي لفعلك ليس كذلك ، فهو يعتمد على علاقتي بك وما إذا كان لديك تجويز (أخلاقي) للقيام بمثل هذا الفعل ، كأن تكون والدي مثلا (مع ان فعل الوالد هنا لا يخلو من نقاش) أو لأنك مضطر للضرب (مثل ضابط الشرطة الذي ضربني كي يمنعني من إيذاء الآخرين). ما هو صحيح في أفعال الافراد (او تقاعسهم عن الفعل) ينبغي ان يكون صحيحا أيضا في أفعال المؤسسات الاجتماعية ، مع ملاحظة الفوارق واختلاف الظروف ، نظير التوزيع الناتج عن فعل جمعي للمجتمع ككل (او تقاعس جمعي عن الفعل).

من هنا فان تقييم المؤسسات الاجتماعية ، لا ينبغي ان يعتمد بشكل حصري على البيانات الخاصة بتأثيرها على حياة الأفراد. ان مجتمعا يعاني أعضاؤه من الفاقة ، بل ربما يتضور بعضهم من الجوع ، هو بالتأكيد مجتمع ينطوي على التمييز واللامساواة. هذا من حيث الوصف العام. لكن لو اردنا تحديد قيمته الأخلاقية ، فقد لا يكون من السهل اعتماد

[1] Thomas W. Pogge, 'Human Flourishing and Universal Justice', *Social Philosophy and Policy* , Vol 16 , no.1 , Winter 1999 , pp. 333 – 361, https://doi.org/10.1017/S0265052500002351

نفس البيانات السابقة ، في الحكم عليه بانه عادل أو ظالم. ذلك ان تحديد القيمة الأخلاقية يستدعي أيضا معرفة أسباب المعاناة.

لمعرفة أسباب المعاناة ، نحتاج للتحقق مما إذا كان المجتمع يسمح بها كتأثير جانبي لمشروع توزيعي يعتبره أعضاء المجتمع عادلا (من دون ان يكون هذا التأثير مقصودا بذاته). بل لعلنا نتساءل عما إذا كان المجتمع يبرر المعاناة باعتبارها وسيلة ضرورية ، كما في بعض اشكال الداروينية الاجتماعية[1]. وهل اتخذ المجتمع إجراءات للخلاص من المعاناة ، لكن تلك الإجراءات أخفقت في بلوغ غايتها؟. في هذه الحالة ، هل اتخذت هذه الإجراءات انطلاقا من بواعث أخلاقية ام لتحسين الكفاءة؟. فهذا النوع من البواعث له قيمة غير النوع الآخر.

هذا يوضح ان المساواة في الناتج ، تمثل حتى بالنسبة للمساواتيين ، موردا للتركيز أحادي البعد وشديد الضيق.

سادسا: اخيرا ثمة خطر من ان المساواة الصارمة ربما **تقود الى التضحية بالتنوع والتعددية** ، وكلاهما سمة اصيلة للممارسة الديمقراطية ، ينبغي احترامها على اي حال[2]. ان **التيار الأكثر اهتماما** بهذه الحجة في النقاشات المعاصرة حول المساواة ، هو التيار الداعي **لنظرية سياسية نسوية** feminist أو تعددية multiculturalist. يجدر القول في

[1] On the justification of inequality by *Social Darwinists*, see Claire Goldstene, 'Our Social Darwinists Then and Now' *Inequality*, Feb,.22, 2015, https://inequality.org/research/american-social-darwinism/

[2] Cohen, 'On the Currency of Egalitarian Justice', op. cit.

هذا الصدد ان النظرية السياسية النسوية ، تنطلق من فرضية رئيسية فحواها ان الفارق الجنسي gender له دور مؤثر ، في الوقت الحاضر كما الماضي ، في تكريس علاقة التفاوت التي تغذي نظام الهيمنة (الذكورية). والامر نفسه يقال عن الفوارق العرقية والاثنية ، التي لازالت تلعب دورا فعالا في تحديد منظومات قيم متمايزة للأكثريات والاقليات ، أو الاعراق المهيمنة وتلك الخاضعة للهيمنة. نعلم ان المجموعات المدافعة عن حقوق الاقليات والنساء ، نشأت أساسا للاحتجاج على ما تعانيه من تمييز وتهميش واخضاع. ومن هذا المنطلق كان **يفترض ان تكون "المساواة البسيطة" استجابة مثالية** لمطالبها. لكن تلك الجماعات تحاجج بأن المساواة ، كما تفهم وتمارس ، تنطلق – جزئيا – من انكار للفوارق والتصنيفات ، ولهذا فقد لا تكون فعالة في تغيير نظام العلاقات الاجتماعية القائم على الهيمنة.

"المساواة" في معناها المتعارف ، قد تعني ادماج الجميع في الانماط السائدة أو المهيمنة اي "الذكور" ، "البيض" ، "الطبقة الوسطى". هذا الفهم الشائع جزء من المشكلة. ذلك ان علاقات الهيمنة والتمييز لاتصدر عن اخفاق في النظر الى الناس كمخلوقات متماثلة ، بل سببها هو عدم تقدير الفروقات بين شرائح المجتمع ، ورعايتها كعنصر طبيعي في حياة البشر. ان **استيعاب هذه الفروق ، لا ينبغي ان يقود الى رؤية جوهرانية** essentialism مبنية على السمات الجنسية أو الثقافية. ثمة جدل واسع وحرج بين اولئك الذين يصرون على استبعاد الفروق الجنسية والعرقية والاثنية ، واعتبارها غير ذات موضوع ، وبين هؤلاء

الذين يعتقدون ان **هذه السمات ليست غفلا** ولا هي مختلقة ، بل ينبغي اعتبارها سمة ذات بعد ثقافي. رغم هذا فانهم يرفضون اعتبارها اساسا مناسبا للتفاوت أو مبررا للامساواة.

البديل في رأي هؤلاء هو السعي لايجاد آلية مناسبة ، لضمان المساواة على رغم الفروقات المحترمة. هذه المقارنة توضح ان أيا من الفريقين لا ينكر المساواة أو يرفض تطبيقها. موضع النزاع بينهما يتركز في كيفية انجاز متطلبات المساواة.

التحفظات المذكورة آنفا شجعت بعض المفكرين على السعي لمقاربات أكثر استيعابا لعناصر التعارض ، التي تواجه المساواة البسيطة. من بين هذه المقاربات نشير الى **نظرية مايكل والزر** التي اطلق عليها اسم "**المساواة المعقدة** = complex equality". يقول والزر: حينما نفكر في موضوع التوزيع المتساوي ، فسوف نجد مبررات ذات صلة ، ترجح توزيع سلع اجتماعية محددة في مجالات محددة ، وليس في عدة مجالات ولا كل المجالات. يظهر تأثير هذا المسلك عند تطبيق نظرية المساواة البسيطة ، التي تميل للتوزيع المتساوي للسلع المهيمنة ، على نحو يقلل من شأن المعايير المعقدة ، الفاعلة في كل مجال بذاته ، الامر الذي يستدعي انهاء هيمنة سلع بعينها. على سبيل المثال يعتبر المال قوة شراء متعارفة في المجال الاقتصادي. هذه القوة يجب حظر استعمالها في

المجال السياسي ، مع العلم بانها استعملت في بعض الاحيان[1].

نظرية والزر في **المساواة المعقدة** لا تتعلق بالمساواة في ذاتها ، بل **تستهدف في المقام الاول فصل المجالات المختلفة للعدالة.** ومن هنا فقد يقال ان تسمية النظرية مضلل بعض الشيء. على اي حال فان الفكرة الاساسية التي دفعت والزر الى هذا الخيار ، هي رغبته في تفادي الفهم الاحادي ، والاقرار بما تنطوي عليه الحياة من تعقيد ، إضافة الى تنوع معايير العدالة.

أخذا بعين الاعتبار هذه الرؤية ، فاننا بحاجة لتطوير تصور مركب/معقد عن المساواة ، يحل محل المساواة البسيطة ، من اجل معالجة الاشكالات التي ذكرت اعلاه ، عن طريق تمييز طبقات متنوعة من السلع ، والفصل بين المجالات ، اضافة الى التفريق بين المعايير المتصلة بموضوع التوزيع والمستفيدين منه.

3.2- الليبرتارية

تمثل المدرسة الليبرتارية واختها الليبرالية الاقتصادية ، **الاتجاه التقليلي** minimalist في نقاشات العدالة التوزيعية. جوهر هذا الاتجاه هو القول بأن كل شيء قد يكون طيبا ، شرط ان لا يتبعه تدخل الدولة في حياة الناس ، على نحو يقلص حرياتهم الفردية ، أو يحد من تصرفهم في املاكهم الشخصية. ومن هنا فان **نقطة الخلاف الرئيسية** بين هذا الاتجاه وبين

---

[1] Michael Walzer, *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality*, New York 1983, Basic Books. Ch. 4 p. 95

دعاة المساواتية ، هي **قبول هؤلاء بفرض ضرائب** تستهدف إعادة توزيع الثروة ، أو مساعدة الأقل دخلا.

ويستند دعاة الليبرالية الاقتصادية والليبرتاريون الى **موقف جون لوك** ، وفحواه أن **الحرية والملكية الفردية ، حق أصلي ثابت لكل انسان.** ومن هنا فهم يدافعون عن مبدأ السوق الحرة ، مقابل مبدأ إعادة التوزيع والحقوق الاجتماعية[1]. ويشدد هؤلاء على التعارض الواقعي بين الحرية والمساواة ، قائلين ان لكل فرد حق طبيعي في الحرية ، غير قابل للتقليص أو التحديد ، الا من أجل صيانة السلام في محيطه. ولهذا السبب يعتقد الليبرتاريون ان المهمة الوحيدة للدولة ، هي صيانة النظام العام. ويشددون على الحق الطبيعي في ملكية الانسان لنفسه (الذي يتجسد في صورة حقه المنفرد في التصرف في جسده ، وفي إرادته الخاصة وفي عمله.. الخ). هذا الحق المنفرد يتمدد الى الأشياء التي لم يسبقه الى حيازتها اشخاص آخرون ، حيث يحق له ان يتملكها إذا عمل فيها ، على نحو يزيد من قيمتها ، نظير زراعة الأرض وصيد السمك.. الخ.

وفقا لما أطلق عليه "**شرط جون لوك** Locke’s proviso" فانه يمكن للأفراد تملك الأشياء ، شرط ان يبقى من مثلها قدر جيد وكاف للآخرين. وانطلاقا من تركيزهم على الحقوق الفردية ، فان الليبرتاريين يدافعون عن حرية الاقتصاد والتجارة ، ويعارضون السياسات التي تستهدف تحقيق العدالة الاجتماعية بالمفهوم المساواتي ، الذي يتضمن

[1] For mor on the libertarian arguments, see Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, New York 1974, Basic Books.

في الغالب إعادة توزيع الثروة من خلال الضرائب. ان الاعتراض الرئيسي على النظرية الليبرتارية ، هو ان تفسيرها لشرط جون لوك (الذي يقول بان التملك الأولي لشيء من جانب شخص ما ، صحيح ، شرط ان لا يؤدي الى الاضرار بشخص آخر ، على نحو يجعل حاله أسوأ مما كان عليه قبل ذاك). **هذا التفسير سينتهي بالنظرية الليبرتارية الى نتيجة في غاية الضعف** ، الأمر الذي يجعلها غير مقبولة[1]. على أي حال فان معالجة اكفأ واوسع أفقا ، لما نقصد بقولنا ان شخصا بات أسوأ حالا من الآخر ، سوف يجعل من العسير جدا تبرير الملكية الفردية ، فضلا عما يترتب عليها من حقوق. إذا كان شرط جون لوك يتضمن اقرارا بالنطاق الكامل للمصالح والبدائل المترتبة على ملكية الذات ، فانه لن يولد اي حقوق مطلقة على كميات الموارد غير المتساوية.

ثمة **اعتراض اخر** على الموقف الليبرتاري ، فحواه انه إذا كانت انجازات الفرد هي المبرر الوحيد للتمايز المقبول ، كما يجادل الليبرتاريون ، فانه ينبغي استبعاد الانجاز الناتج عن الحظ أو المواهب الطبيعية الاستثنائية ، أو المكانة والاملاك الموروثة. بتعبير آخر فان **تساوي الفرص يجب ان يكون حاضرا** ، على اقل التقادير كموازن ، لضمان ان الكائن الانساني هو الذي صنع حياته ، وليس الظروف الاجتماعية التي لا يد له فيها. هذا يوضح **ان مفهوم تساوي الفرص هو الصيغة الغامضة ، التي يتكرر ظهورها في كل تصوير مساواتي للعدالة الاجتماعية.** (بمعنى ان فكرة الفرص المتساوية وغموضها هي السبب في الخلاف وليس التصور

[1] Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, op. cit., pp 108-117

الليبرتاري ذاته-المترجم). لكن لابد من القول بان كثيرا من المساواتيين يتمنون التوصل الى ما هو اعلى من هذا القدر ، خصوصا المساواة في المستوى الاساسي من شروط الحياة.

زبدة القول انه ، مع غض النظر عن فكرة الحرية السلبية في مفهومها المتشدد (اي عدم تقييد النشاط الاقتصادي بأي وجه-المترجم) يلزم القول ان الليبرالية الاقتصادية ، **ربما تمهد الطريق نحو قدر أرفع من المساواة** الاقتصادية والاجتماعية. لأنه ، حين نغض الطرف عن الحرية السلبية المتشددة كما سلف ، فان ما يبقى على المحك ليس فقط تأكيد الحق المتساوي في الدفاع عن النفس ، بل ايضا تمتع كل فرد بنفس الفرص المتاحة ، للاستفادة الفعلية من حقه في الحرية. بعبارة اخرى فان قدرا محددا من السلع الاساسية ، يجب ان يتوفر كضمان للقيمة العادلة ، أو "القيمة المنصفة للحريات الاساسية"[1].

3.3- المساواة في الرؤية النفعية

يمكننا تفسير الرؤية النفعية بأنها تجسيد للمساواة المعنوية/ الاخلاقية ، من خلال منح نفس القدر من الاحترام والرعاية ، لمصالح البشر كافة ، دون تمييز .

انطلاقا من **المنظور النفعي** القائل بأن " **كل انسان يحسب واحدا** ، ولا احد يحسب أكثر من واحد"[2] فان مصالح كافة الناس يجب

[1] John Rawls, 1993, *Political Liberalism,* New York, pp. 356–363

[2] ورد هذا القول في كتاب جيريمي بنثام

ان تحظى بنفس التقدير ، ومن دون نظر الى طبيعة هذه المصلحة أو تلك ، ولا صفة صاحبها أو انتمائه أو وضعه المادي. ويعتقد النفعيون ان هذا يعني بان كافة المصالح الشخصية المعقولة ، ينبغي ان ينظر اليها كأجزاء لمصلحة عامة واحدة ، وان **الفعل الأكثر انصافا** بالنسبة اليها هو الفعل الذي يؤدي الى مضاعفتها.

تعرض مفهوم التعامل المتساوي للنقد ، من جانب العديد من معارضي النظرية النفعية عموما ، انطلاقا من الاعتقاد بأنه ليس واسع الافق بما يكفي.

يرى معارضو النفعية – لا سيما في نموذجها الكلاسيكي – ان اعتماد هذا المنظور ، يجعل الأمل في تحقيق المساواة المعنوية/الاخلاقية ، ضعيفا جدا. ذلك ان **مفهوم المنفعة واسع الى حد الغاء الفروقات الفردية** وميول الأفراد. تفترض المدرسة النفعية ان كافة التفضيلات والرغبات لكافة الناس ، يجب ان تؤخذ بعين الاعتبار ، بما فيها التفضيلات الانانية[1] لأنها ذات قيمة متماثلة للجميع ، حتى لو أدت لانتقاص حقوق الاخرين ونواياهم.

هذا الفهم يبدو متعارضا مع ما تعارفنا عليه ، حين نطلق وصف "التعامل المتساوي" في الحياة اليومية. الذي على المحك هنا ليس بالأمر

‘Rationale of Judicial Evidence’, in J. Bowring (ed.), *The Works of Jeremy Bentham,* (Edinburgh, 1838–43), vii, p. 334.

[1] Ronald Dworkin, 1977, *Taking Rights Seriously*, Cambridge: Harvard University Press. p. 234

السهل ، تنطوي تلك المحاججة على مذاق مكلف جدا وعدواني: لا يمكن للشخص ان يتوقع ان يحترم الاخرون رغباته ، إذا كان ثمنها التضحية برغباتهم الخاصة[1]. **الاصح ان يقال** ، تبعا للقناعة العامة ، بان **المعاملة المتساوية تتطلب على الدوام قاعدة من الحقوق المتساوية** ، والموارد التي لا يمكن ان يحرم منها اي شخص ، مهما كانت رغبات الآخرين وميولهم.

ينسجم هذا الاعتراض مع **رؤية جون رولز** القائلة بان العدالة هي الأصل. فلا قيمة لأي منفعة ان تعارضت مع قيمة العدالة[2]. وفقا لهذه الرؤية فان التفضيلات الشخصية غير المبررة ، لا ينبغي ان تحجب عن انظارنا قيم التكافل الجمعي واعتماد الناس ، واحدهم على الآخر. **مفهوم "المعاملة المتساوية" ينبغي ان يصرف الى معنى محدد ، وهو ان لكل شخص حق في حصة منصفة ، لا أن جميع المصالح لها نفس الوزن.** وهذه قاعدة هامة ، يبرز دورها فيما لو اقتضى الأمر تغليب منفعة الاخرين ، والتضحية بحصتي من اجل ذلك. ليس في وسع النفعيين الاقرار بأي قيد على مصالح قائمة على ارضية اخلاقية أو عادلة. وطالما بقيت النظرية النفعية مفتقرة الى مبدأ للعدالة والتخصيص المنصف للمصالح ، فانها ستكون عاجزة عن إدراك هدفها في معاملة كل فرد على قدم المساواة. وكما قال رولز في مجادلة شهيرة[3] ، فان النفعية قد غفلت عن استحالة

---

[1] Kymlicka 1990, op. cit., p. 40

[2] جون رولز (1971): **نظرية في العدالة** ، ترجمة ليلى الطويل ، الهيئة العامة السورية للكتاب ، دمشق 2011 ، ص 30.

[3] جون رولز : **نظرية في العدالة** ، مرجع سابق ، ص 56

التعامل مع الأفراد كجمع صلب ، من دون سمات أو ميول فردية متباينة ، ولهذا السبب اخفقت في صرف المساواة الاخلاقية إلى معناها الدقيق ، اي التقدير المتساوي لكل فرد.

3.4- المساواة في الرفاه

منطلق التفكير في مفهوم **الرفاهية المتساوية** ، هو حدس فحواه ان الموضوع الواقعي للأخلاق السياسية هو رفاهية الأفراد. ان اي حديث حول الاخلاق في السياسة ، لا ثمرة فيه ، ما لم يكن محور اهتمامه هو المنافع التي يحصل عليها الافراد ، جراء تطبيق سياسات الدولة. ومن هنا فان المعيار الرئيس لعدالة السياسات الرسمية ، هو حصول جميع المواطنين على مستوى متماثل من الخدمات العامة.

لكن **صرف معنى المصالح** والمنافع الى **"ما يجب تقديمه للجميع** على قدم المساواة" يقود الى اشكالات تشابه تلك التي تنسب الى المذهب النفعي. لو اختار المرء على الدوام نمطا من المصالح غير متفق عليه أو مثيرا للجدل ، فسوف يكون من غير المعقول اعتبار تفضيلات الافراد جميعا متساوية. بعض تلك التفضيلات قد تنطوي على ارتكاب أخطاء بحق الغير ، وهي ممنوعة في إطار مفهوم العدالة (انظر مثلا الحجة المعروفة بحجة الذوق المهين[1]). في نفس السياق يمكن القول ان أي

---

[1] تتعلق حجة الذوق المهين offensive taste بمجادلة الرغبات او التفضيلات التي يرتبط التمتع بها بالتمييز ضد الآخرين أو التضييق على حريتهم او جرح مشاعرهم. ويعتقد جيرالد كوهن ان هذه الرغبات لا ينبغي ان تحسب ضمن التفضيلات التي يصح المطالبة باشباعها (باعتبارها سلعة اجتماعية) اذا نظرنا الى هذه الملذات من زاوية العدالة ، فانها تستحق الإدانة ولا ينبغي الاصغاء

مفهوم للمساواة في الرفاه ، يسمح بمنح موارد إضافية للأشخاص ذوي الذوق الرفيع والمرتفع الكلفة ، سيكون متعارضا مع حدسنا الأخلاقي (حجة الذوق المكلف)[1].

أيا كان الأمر فان الرضا المتولد عن تحقيق **الرغبات** ، لا يصح اعتباره معيارا standard ، بالنظر لأننا نتطلع لما يتجاوز الشعور البسيط بالسعادة. ان المعيار الأكثر واقعية للرفاهية المقارنة ، هو النجاح في تلبية **التفضيلات**[2]. وعندئذ فان التقييم المنصف لمثل هذا النجاح ، لا ينبغي أن يكون شخصيا تماما ، بل يستدعي التحديد المسبق لقيمة او طبيعة ما نريد التوصل اليه أو ما يمكن تحقيقه. هذا بذاته **ينطوي على فرضية مسبقة** حول التوزيع العادل ، ولهذا **فلا يمكن له ان يؤخذ كمعيار مستقل للعدالة.**

بالإضافة الى الاشكالات السابقة التي تواجه مقاربة "المساواة في الرفاه" ثمة اشكال جدي آخر ، يواجه كافة مفاهيم المساواة التي محورها

لمطالبات أصحابها ، حتى لو كانت رفاهيتهم (او رضاهم عن حياتهم) مشروطة باشباعها. انظر:

G. A. Cohen, “On the Currency of Egalitarian Justice”, op. cit. p. 912 (المحرر)

[1] Ronald Dworkin, ‘What is Equality? Part 1: Equality of Welfare’ *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 10, No. 3 (Summer, 1981), pp. 185-246, p. 228. http://www.jstor.org/stable/2264894

[2] الفرق بين الرغبات desires والتفضيلات preferences ان الأولى متوجهة الى شيء واحد (فلان يرغب في الأكل) اما الثانية فتشير الى مقارنة بين بدائل عديدة (فلان يفضل الحرية الشخصية على الوظيفة العالية المردود). كلا الصفتين حالات ذهنية ذات علاقة بالارادة. لكن التفضيلات هي الراجحة ، لأنها تعبر عن حالة تحكم في الانفعالات. ولذا حظيت باهتمام في نظريات الخيار العقلاني rational-choice theories ونظرية القرار decision theory. للمزيد ، راجع 'Preference', *Wikipedia*, (5 May 2022) https://en.wikipedia.org/wiki/Preference (المحرر)

الرفاه. ويتناول هذا الاشكال اخفاق تلك المقاربات في معالجة مفهوم الاستحقاق desert وكذا مسؤولية الفرد عن رفاهيته الشخصية ، معالجة معقولة وقادرة على تفكيك الاشكال[1].

3.5- المساواة في الموارد

أبرز من تبنى مفهوم المساواة في الموارد ، هو جون رولز ورونالد دوركين. تحاول المقاربة المنبعثة من هذا المفهوم ، **تفادي الإشكالات الواردة على "مساواة الرفاه"** السابقة الذكر.

وفقا لهذه الرؤية فان الفرد مسؤول عن خياراته وقراراته وأفعاله. لكنه لا يتحمل العواقب المترتبة على ظروف تتجاوز نطاق سيطرته أو قدرته على التحكم. من ذلك مثلا ان الفرد لا يستطيع تحديد العرق الذي ينحدر منه ، كما لا يحدد جنسه أو لون بشرته ، أو معدل ذكائه أو مرتبته الاجتماعية. وبناء عليه فانها لا تقبل اعتماد هذه العوامل ، كمعايير مؤثرة في توزيع السلع الاجتماعية.

من ناحية أخرى فان هذه المقاربة **تعتبر مبدأ الفرص المتساوية غير كاف** لتحقيق العدالة ، لأنه لا يلحظ الفوارق في القابليات الطبيعية ، التي تؤدي بدورها الى تفاوت بين الافراد في القدرة على استثمار الفرص المتاحة. العدالة في توزيع الفرص ، توجب تعويض الأشخاص الذين لديهم مواهب طبيعية اقل من منافسيهم. وبشكل عام فان أي فارق مؤثر

---

[1] Joel Feinberg, (1970), "Justice and Personal Desert", *Law and Philosophy Library*, pp. 221–250. https://doi.org/10.1007/978-94-015-9403-5_13

في استثمار الفرص ، يجب معالجته بتعويض الأقل حظا ، سواء كان الفارق ناتجا عن نقص في المواهب الطبيعية او في الظروف الاجتماعية ، لأن آثارهما متماثلة ، ولأن كلاهما - من وجهة النظر الاخلاقية – قهري واعتباطي ، لا يد للانسان في ظهوره او اختفائه او مقداره.

وفقا لرؤية جون رولز ، فان **جميع الناس لهم الحق في مقدار متساو من السلع/الخيرات الأساسية** ، أي السلع التي تخدم مختلف الأغراض[1]. هذا لا يعني أبدا ضمان ان تكون النهايات متساوية للجميع. ما سيكون لديك في نهاية المطاف ، يتأثر – زيادة او نقصانا – بخياراتك وقراراتك الاقتصادية. وهذا من طبائع الأمور ، ولا يمكن تلافيه.

اذا اردنا بيان هذه الفكرة على النحو الذي شرحه رولز ، فان نقطة البداية هي ضمان مستوى متساو من الحريات والحقوق الاساسية للجميع ، وهذا الضمان يحظى بأهمية قصوى. بعد ذلك **يسمح بالتفاوت ويعتبره عادلا ، إذا لبى شرطين:**

أ) ان يتعلق التفاوت بمناصب ومواقع مفتوحة ومتاحة للجميع ، تحت شروط الانصاف وتساوي الفرص.

ب) ان تجسد "مبدأ الفرق" الشهير ، في منح أعظم امتياز ممكن لأفراد المجتمع الأقل حظا. في غير هذه الحالة ، سيكون ضروريا اعادة

---

[1] السلع العامة public goods المنظورة هنا هي الخدمات التي توفرها الدولة للمواطنين مجانا او بأسعار مخفضة ، باعتبارها منافع غير قابلة للتقسيم. ويشترك الجميع في الاستفادة منها على قدم المساواة. ومن أمثلتها: الدفاع ، الأمن الداخلي، صيانة والنظام العام ، العدالة ، المواصلات العامة ، التعليم الأساسي ، الرعاية الصحية الاساسية.. وامثالها. ليلى الطويل ، في رولز: **نظرية في العدالة** ، مصدر سابق ، ص 334 – الهامش. (المحرر)

النظر في النظام الاقتصادي.[1]

بالنظر للحجة الخاصة بكون المواهب الطبيعية اعتباطية أو تعسفية في المنظور الاخلاقي ، فان المعايير المتعارفة للكفاءة (مثل الانتاجية ، ساعات العمل ، الجهد الشخصي) تعامل كمعايير نسبية. يسمح مبدأ الفرق للموهوبين بمكاسب تزيد عن غيرهم ، الى الحد الذي يساهم في رفع المستويات الدنيا للدخل. يقول رولز في خصوص البنية الاساسية للمجتمع: **مبدأ الفرق** يجب ان يؤخذ به في ظل **"حجاب الغفلة"** الذي يختاره الناس بأنفسهم ، الغفلة عن ظروفهم الشخصية والتاريخية والعوامل المماثلة المؤثرة على قرارهم. إن **الغاية من "مبدأ الفرق"** هي الموازنة بين حدين خطرين:

أولهما: الخضوع كليا للمخاطر المتأتية من وضعية سوق حرة ، حيث يخشى ان يسحق الضعفاء تحت عجلات الماكنة الهائلة للسوق التي لا ترحم.

الثاني: المساواة التامة في التوزيع ، والتي ستكون – لا محالة – مفتقرة للكفاءة ، وحيث سيكون المستوى العام للمعيشة أدنى مما سيناله اولئك الاقل حظا في إطار "مبدأ الفرق". إذا سمح بالتفاوت على النحو المذكور فان الجميع سيدير حياته على نحو أفضل من نظام المساواة التامة.

نظرية جون رولز في العدالة ، تعد اليوم محور النقاشات المعاصرة

---

[1] رولز: **نظرية في العدالة** ، مصدر سابق ، ص 110

في الفلسفة السياسية. لذا سيكون مفيدا ان نشير الى المبررات التي تدعم ادعاء النظرية بانها مساواتية egalitarian:

أ) الفرضية التي ينطلق منها جون رولز هي ان لدى بني آدم ميزة ، تشير الى كونهم - من حيث الطبيعة والاصل الأولي - متكافئين في القيمة. هذه الميزة هي قابليتهم في المستوى الاولي على الأقل ، لفهم الخير والاحساس بالعدالة ، أي التمييز بين الحسن والقبيح من الأفعال والأشياء.

ب) في "الوضع الأصلي original position " للإنسان ، ليس ثمة تفاوت بين شخص والآخر في القيمة. لاثبات ان هذا ما يشعر به الانسان فعليا في الوضع الأصلي ، يقترح الاستعانة بالآلية الافتراضية التي اسماها "حجاب الجهل veil of ignorance" وهي عبارة عن لحظة انفصال ذهني وشعوري عن وضع الانسان الراهن ، بما فيه من انتماءات ومصالح وعناصر استقطاب ، كي يعود مجرد إنسان. في لحظة الانفصال تلك ، لن يرى الانسان نفسه سوى نظير لكل انسان آخر ، بلا فرق ولا تفاوت.

ت) ينطلق رولز – كما نعرف - من فلسفة العقد الاجتماعي. وبناء عليها فان فكرة "الوضع الأصلي" التي تمكن الناس من النظر الى حقيقتهم كبشر فقط ، تفترض سلفا ان جميع الناس يعيشون ظرفا تتوفر فيه المساواة السياسية ، وانهم بصدد اختيار المباديء التي على ضوئها ستقوم حكومتهم.

ث) يدعو رولز الى المساواة المنصفة في الفرص.

ج) فيما يخص التفاوت المتوقع نتيجة لاختلاف المؤهلات وما يتبعها من استحقاقات ، فان هذه الاستحقاقات يجب ان تكون معرفة ومحددة في اطار نظام المجتمع ، ومرتبطة بأهدافه. يرى رولز ان المواهب الطبيعية والظروف المساعدة لا توجب أي استحقاق ، لأنها نتاج لما

اسماه باليانصيب/الحظ الطبيعي natural lottery ، أي ان صاحبها لم يكن له يد فيها أو فضل.

ح) "مبدأ الفرق difference principle" الذي يعد ركنا من أركان نظرية رولز ، يميل الى إيجاد حالة من التساوي في الأملاك.

مع الأخذ بعين الاعتبار هذه النقاط ، فانه من المفيد ان نشير ، كما فعل شيفلر أيضا[1] ، الى ان **المحور الذي ركز عليه جون رولز في نظريته ، هو العدالة ذاتها. أما الفهم المساواتي للعدالة فقد كان ثانويا** الى حد ما. إضافة الى هذا فانه بالنظر لكون الموضوع الأولي للنظرية هو البنية الأساسية ، فان العدالة الإجرائية البحتة حظيت بأولوية على العدالة في التوزيع أو التخصيص. وتبعا لهذا فان المساواة ، لم تكن القيمة الوحيدة التي اعتمدها رولز في تكوين نظريته. هذا ما يخص رؤية جون رولز.

اما رونالد **دوركين** فان **رؤيته للمساواة في الموارد** ، تدور حول المساواة بحد ذاتها. وهو يؤكد انها حساسة لتطلعات الافراد ambition-sensitive لكنها غير حساسة لمواهبهم الطبيعية endowment-insensitive. وفي هذا السياق ، اعتبر التوزيع غير المتساوي للموارد ، ظالما ، الا إذا كان نتاجا لخيارات وافعال مقصودة ، قام بها الأشخاص المعنيون.

لدعم فكرته ، يقترح دوركين ما اسماه **"اختبار الغيرة** the envy

[1] Samuel Scheffler, ‘What Is Egalitarianism?’, *Philosophy & Public Affairs,* Vol. 31, No. 1 (Winter, 2003), pp. 5-39 https://www.jstor.org/stable/3558033

test" الذي يبدأ بمزاد افتراضي hypothetical auction يوفر للجميع فرصة لحيازة ما يستطيعون من الموارد ، اعتمادا على أدوات دفع متساوية. بهذه الصورة لن يشعر أحد بالغيرة ، إذا حصل غيره على كمية اكبر أو افضل مما حصل عليه. تتوفر ضمن اجراءات المزاد ، طريقة للقياس الدقيق للمساواة في الموارد: المساواة في الموارد المكرسة لحياة شخص ما ، تعرف من خلال اهمية هذه الموارد للآخرين[1].

تطور التوزيع في السوق الحرة ، يعتمد على طموحات الافراد. ومن هنا فان أشكال **اللامساواة** التي تظهر ، ربما تكون **مبررة** ، لأن كل فرد **مسؤول عن المآلات التي تنتهي اليها خياراته** وافعاله الارادية. وفي المقابل فان **اللامساواة غير المبررة** ، والراجعة الى اختلاف المواهب الذاتية ، أو الناتجة عن صدفة غاشمة ، **ينبغي ان تعوض نتائجها من خلال نظام للتأمين** الافتراضي. يوضع هذا التأمين – وفقا لتصور دوركين – من وراء "حجاب الجهل" الخاص به ، كي يوزع لاحقا في الحياة الواقعية على كل شخص ، ويجمع من خلال أنظمة الضرائب. يعتقد دوركين ان هذا هو المفتاح لجعل "اليانصيب الطبيعي" متوازنا الى حد معقول ، على نحو يحول دون ما اسماه "استعباد الموهوبين" من خلال إعادة التوزيع على نحو مفرط.

[1] R. Dworkin, 1981, "What is Equality? Part 2: Equality of Resources," *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 10, No. 4 (Autumn, 1981), pp. 283-345 https://www.jstor.org/stable/2265047

3.6- المسؤولية والمساواتية العشوائية Luck-Egalitarianism

قليل من المساواتيين تقبل الفكرة القائلة بأن **اللامساواة قبيحة** في حد ذاتها. أما **أغلبية المساواتيين** المعاصرين فانهم **تعدديون يميلون لتقبل قيم أخرى موازية للمساواة تأخذ مكانها**. بالنسبة لمن يسمون بالمساواتيين العشوائيين/ مساواتية الحظ luck-egalitarians فان الأهمية الاخلاقية للاختيار والمسؤولية عن الخيارات ، تعتبر احدى المصاديق البارزة للقيم التي توازي المساواة من حيث الأهمية[1]. ويرى هؤلاء انه من القبيح - بمعنى غير منصف أو غير عادل – ان يكون أحد الأفراد أسوأ حالا من غيره ، نتيجة ظروف أو تحولات أو أخطاء لا يد له ، فيها وليس مسؤولا عن وقوعها[2]. ومن هنا فهم يكافحون لاستئصال العوامل السلبية التي لا يعد المتضررون منها ، مسؤولين عما تحملوه من ضرر بسببها ، بمعنى انها لم تكن ثمرة لخياراتهم الحرة أو افعالهم الارادية.

ان اعتماد مبدأ المسؤولية يوفر لنا معيارا مركزيا ، كي ننظر في صور المعاملات المختلفة ، المساواتية والتمييزية ، ثم نقرر الارضية التي يمكن ان تسمح بمعاملة تمييزية (لامساواة) لكنها في الوقت عينه مبررة ، وفقا لقيمة العدالة. لهذا المبدأ صيغتان ، سلبية وإيجابية:

** تتطلب **الصيغة الايجابية لمبدأ المسؤولية** الانطلاق من فرضية ان كل شخص مسؤول عن خياراته وافعاله الارادية ، وان

---

[1] For a discussion over this point, see Lippert-Rasmussen, Kasper, *Luck Egalitarianism*, London 2015: Bloomsbury Academic.

[2] Temkin, *Inequality*, op. cit. P. 13

اللامساواة الناتجة عن خيارات الاشخاص ، لا تعد ظلما لهم. وبناء على هذا فان حالات التوزيع غير المتساوي للسلع الاجتماعية ، والناتج حصرا عن قرارات وافعال مقصودة من جانب المعنيين بها ، لا تعد نقضا لمبدأ العدالة. حيث انه من الواجب على الافراد ان يتقبلوا الكلف الناتجة عن قراراتهم. قد يكون الافراد مسؤولين عن حالات التمييز التي تترتب على قراراتهم الطوعية ، وهم لا يستحقون اي تعويض نظير هذا التمييز. هذا لا يشمل بطبيعة الحال ما يتقرر تحت عنوان الإغاثة ، التي تقدم للأفراد في حالات الحاجة الشديدة (سنتعرض لهذا تاليا).

** في **صيغته السلبية** ، يقرر مبدأ المسؤولية ، أن اللامساواة التي ليست ثمرة اختيار حر من جانب الشخص المعني ، سوف ترفض باعتبارها ظالمة. وتبعا لهذا فان الاشخاص الذين يتعرضون للخسارة نتيجة لذلك النوع من الحوادث ، يستحقون تعويضا عما اصابهم. اذ ليس من العدل ان يؤاخذ الانسان عن فعل لا يد له فيه ولا يسعه القيام بشيء إزاءه. جدير بالذكر ان **الفرضية الأولية في كل حدث ، تنسب المسؤولية للفاعل** ، لا سيما في حال الشك. لكن كل حالة تعامل بمفردها. ان القاعدة هي ان الانسان – من حيث المبدأ - مسؤول ومحاسب ، الا إذا ظهر دليل يؤكد الوجه المعاكس[1].

الحظ الغاشم

---

[1] For a different interpretation, see: Zofia Stemplowska, ‘Rescuing Luck Egalitarianism’, *Journal of Social Philosophy*, Vol. 44, no. 4, Winter 2013, 402–419. https://doi.org/10.1111/josp.12039

يولد بعض الناس ولديهم عيوب عقلية أو بدنية ، مثل الشلل أو العمى أو ضعف الادراك. بينما يولد آخرون ببنية بدنية قوية وذكاء ، ربما يتجاوز اقرانهم. نعلم ان العيوب في الحالة الأولى ، ستؤدي – في الأعم الأغلب - الى حصول صاحبها على نصيب أدنى ، في الترتيب الاجتماعي وفي نيل المكاسب. بينما سيحدث العكس في الحالة الثانية. نعلم أيضا ان الشخص الأول لا يد له في سوء حظه ، ولا هو مسؤول عما يجري له بسبب تلك العيوب ، كما ان الثاني لا يد له في الصفات التي ولد بها ، والمكاسب التي ربما تترتب عليها.

هذا الوصف ينطبق تماما على أولئك الذين ساءت حظوظهم أو تحسنت ، في سياق حياتهم الاجتماعية. بعض الناس مثلا يذهبون ضحايا لنزاعات عائلية أو اجتماعية ، فيخسرون فرص التقدم في الحياة ، رغم كونهم مؤهلين. وآخرون تتحسن حظوظهم ، لأن ظروفا خارجية تغيرت فانتفعوا منها ، دون ان يبذلوا أي جهد بدني أو ذهني. زبدة القول ان الناس قد يتعرضون لعوامل تجعلهم أحسن حظا أو بالعكس ، مثل الجنس ولون البشرة ومكان الميلاد ، وأمثالها. هذه العوامل قد تكون طبيعية (خلقية) وقد تكون انعكاسا لما يجري في البيئة الاجتماعية. وقد صنفت ضمن ما اطلق عليه المفكرون اسم **اليانصيب الطبيعي** lottery of nature وهي تتوزع على الناس بشكل اعتباطي تماما ، بحيث لا يمكن نسبتها الى قرار الشخص أو خياراته[1].

---

[1] رولز : **نظرية في العدالة** ، ص 384

زبدة القول انه لا ينبغي احتساب المواهب الطبيعية والاجتماعية ، ضمن العوامل المؤثرة على حصة الفرد من السلع الاجتماعية. بخلاف القرارات الطوعية والافعال الارادية للشخص ، التي يجب احتسابها. ومن هنا فان النظام الاجتماعي يعتبر عادلا ، عندما يأخذ بعين الاعتبار كلا العاملين ، وذلك بالتعويض عن الأثر السلبي للعيوب الشخصية التي لا يد للشخص فيها ، وتحميل الافراد مسؤولياتهم عن الانعكاسات المترتبة على قراراتهم وافعالهم الارادية.

نختتم هذا القسم باشارة موجزة الى جوانب النقد ، الذي تعرضت له المقاربة المسماة "مساواتية الحظ الغاشم brute-luck egalitarianism". وهو نقد توجه الى كافة صيغها ، وتوزع على محورين:

المحور الاول : فريق من الناقدين ركز على رفض دعاة المقاربة ، لمبدأ التفاضل بناء على **الجدارة** merit. وقالوا ان انكارهم هذا المبدأ راديكالي وغير مبرر. كما انتقدوا اعتراف "مساواتية الحظ" **بالاستحقاق** desert ، وهو اعتراف مشروط بأن يكون ذلك الاستحقاق ثمرة لفعل منفرد من جانب الشخص نفسه ، منذ البداية حتى النهاية (اي ان لا يكون للمجتمع أو العوامل الطبيعية دور وتأثير ملموس في تكوين هذا الاستحقاق)[1]. هذا التصور – وفقا لناقدي المساواتية – يدمر مفهوم الاستحقاق في الصيغة الكلاسيكية المتعارفة عند الناس ، نظرا لأن كل شيء في عالمنا ، له اساس أو منطلق لم نساهم نحن في إنشائه. **وقبولنا**

---

[1] Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, op. cit. P. 225

بتلك الصورة المتطرفة ، يعني الالغاء التام لمبدأ الاستحقاق[1] ، لأن تلك الصورة مستحيلة في الواقع. الى جانب هذا فان الاخذ بالصورة المتطرفة ، سوف يدمر هويتنا الشخصية ، لأننا لن نتمكن أبدا من نسبة الفضل لأنفسنا في أي شيء على الاطلاق ، سواء صنعناه بأيدينا أو شاركنا الآخرين في صنعه ، بل لن نستطيع حتى نسبة كفاءاتنا وقدراتنا الخاصة لأنفسنا ، لأننا لم ننفرد ببنائها ، بل شارك المجتمع والناس الآخرين بقدر أو بآخر في تطويرها وبلورتها.

المحور الثاني: رأى فريق آخر من الباحثين ان **معيار المسؤولية الذي تتبناه مساواتية الحظ شديد القسوة** ، بل ربما غير انساني. لأن الناس الذين يتهمون بالمسؤولية عن سوء حظهم وحالهم ، سوف يتركون لأقدارهم ، وفقا لفرضية تلك الرؤية. على خلاف هذا فان انصار

---

[1] ارجو الالتفات الى الفارق الدقيق بين ثلاثة مفاهيم (الاستحقاق ، الجدارة ، والأهلية). وهي كثيرا ما تذكر كمرادفات ، مع انها ليست كذلك. يشير مفهوم **الاستحقاق** desert الى فعل شخصي يؤدي إلى معاملة خاصة للقائم به ، إما في شكل مكافأة أو عقاب. ولذا تعتبر مسؤولية الفاعل عن فعله ، جزء من مفهوم الاستحقاق. ويرى معظم المفكرين ان استحقاق الشخص مرتبط بفعله في الماضي ، أي ان مرور الوقت على فعله مبرر لدعوى الاستحقاق ، فلا يقال ان فلانا يستحق مكافأة او عقابا على فعل في المستقبل.

ويشير مفهوم **الجدارة** merit الى صفة محبوبة في شخص. سواء ساهم في ايجادها ام لا. فمثلا يمكن امتداح شخص لأنه جميل المظهر او قوي البنية ، مع انه لم يفعل شيئا كي يحصل على هذه الصفات. ويمكن ان نصف بها حتى الاشياء غير الحية مثل قولنا ان الكتاب جدير بقيمته او جدير بالثناء.

اما **الاهلية** entitlement فهي حق قائم او ممكن نتيجة لانطباق بعض المعايير او القواعد على الشخص المعني. وقد يتأتى بفضل جهد يبذله الشخص او من دون جهد أصلا. مثلا: لو ولدت لاب امريكي فستحصل على حقوق المواطن الأمريكي فور ولادتك. ولو كان ابوك اميرا فستحمل لقب الامير مثله. للمزيد انظر:

Rashmi Gopi, 'Idea of Just Desert' in *BPSC-103 Political Theory – Concepts and Debates*, Block 3 Unit 8, pp. 97-106, p. 99,100. https://egyankosh.ac.in/bitstream/123456789/66930/1/Unit-8.pdf (اطلعت عليه 23-05-2022 المحرر)

المساواتية التعددية pluralistic egalitarians قادرون على المحاججة بانه ثمة حالات بعينها ، يتعرض الناس فيها لبؤس شديد ، بحيث لا يمكن انكار حاجتهم للعون ، حتى لو كانوا قد تسببوا هم انفسهم في البؤس الذي وصلوا اليه. مثل هذه الحالة يعتبرها المساواتيون جديرة بالعون. ومثلها أيضا حالات البؤس التي لم تكن نتيجة قرار الفرد أو افعاله الارادية ، اي ما يطلق عليه اسم "الحظ الغاشم" مثل ان يولد الانسان معوقا أو مريضا.

رأى دعاة المقاربة المسماة "**مساواتية الحظ الغاشم**" ان هذه الحالات تستحق العون. لكن ناقديهم يقولون ان هذا الاعتبار ، الذي استهدف فيما يبدو تخفيف النقد الموجه لأولئك الدعاة ، ليس نابعا من رؤية واسعة للعدالة ، بل هو مجرد تعبير عن الشفقة. معالجة قضايا العوز الاستثنائي التي من النوع المذكور ، يجب ان تنظم من جانب الدولة في إطارها الخاص ، الذي يركز - في المقام الأول - على إغاثة الملهوف ، أيا كان نموذج المساواة التوزيعية المعتمد. هذا هو الأمر الجاري فعليا ، رغم ان بعض الباحثين قد يعارضون قيام الحكومة بجمع البيانات الخاصة بهذه الشريحة من المواطنين التي تعاني من العوز ، بالنظر لما يؤدي اليه ذلك من خرق لخصوصيتهم ، فضلا عن وضعهم تحت وصاية رجال الحكومة[1].

3.7 تكافؤ الفرص في الرفاهية أو المنافع

يمكن فهم المقاربات المبنية على ارضية تساوي الفرص

[1] Hayek, Friedrich A., 1960, *The Constitution of Liberty*, London: Routledge. pp. 85-102

equality of opportunity ، باعتبارها مراجعات للمقاربتين السابقتين ، اي المساواة في الرفاه welfarism والمساواة في الموارد resourcism. تنطلق مقاربات "تساوي الفرص" من اعتراض مبدئي على مساواة الرفاه ، ومحاولة لتفادي سقطاتها ونقاط ضعفها. ومن هنا فقد استعانت بمبدأ الاختيار والمسؤولية ، وأدمجته في اشكال متعددة من المساواتية ، كي تخرج بما يمكن اعتباره نسخة مساواتية مطورة أو محسنة. تستهدف هذه المقاربات موازنة النواتج المترتبة على عوامل قهرية (اي خارج المدى الذي تسمح به الامكانات الطبيعية للأشخاص أو ظروفهم). كما تدعو الى اعتماد تفضيلات الافراد ورغباتهم ، لتلافي اغفال المنظور الفرداني الذي يؤكد على قيمة الشخص وتمايزه.

وفقا لرؤية ريتشارد ارنيسون ، فان التفضيلات التي تحدد مقدار جودة الحياة للفرد ، ينبغي ان تفهم على نحو افتراضي hypothetical ، بمعنى ان الشخص سوف يقرر مدى ما يحصل عليه من جودة حياة ، بعد جولة من التأمل النظري. وفيما يخص جانب المسؤولية ، التي تشكل العنصر المقابل لحق الاختيار الفردي ، قرر دعاة هذه المقاربة ان ما ينبغي موازنته من المكاسب المتوقعة للفرد ، ليس رغباته على وجه التحديد ، بل الفرص الواقعية للحصول على سلع أو حيازتها ، بالقدر الذي يتطلع الفرد اليه[1].

[1] Richard Arneson, ‘Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal Opportunity for Welfare’, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 19, no. 2, 1990, pp. 158–194. http://www.jstor.org/stable/2265408.

طرح جيرالد كوهن مفهوما اوسع **للمساواة في الوصول الى المزايا** equality of access to advantage. يحاول هذا المفهوم إدماج منظورين ، هما المساواة في الرفاهية والمساواة في الموارد ، من خلال اعطاء اولوية لمفهوم المزايا advantage [1]. ويرى كوهن ان هناك اساسين للتعويض المساواتي:

الأول: يوافق المساواتيون على توفير كرسي ذي عجلات wheelchair للشخص المعاق ، بغض النظر عن مستواه المعيشي أو الرفاهي. هذا الجواب المساواتي على الاعاقة ، مقدم على مفهوم تكافؤ فرص الرفاهية.

الثاني: يتقبل المساواتيون فكرة التعويض عن حالات مثل الألم ، بغض النظر عن اي عوامل أخرى. فهم مثلا يقبلون بتوفير الادوية الباهضة الثمن للمرضى المحتاجين. يرى كوهن ان **هذا التعويض ، غير قابل للتبرير** دون العودة الى فكرة تساوي الفرص في الرفاه. ومن هنا فانه ينظر لكلا الجانبين ، مساواة الموارد والرفاه ، باعتبارهما ضروريين ولا يمكن اختزالهما.

اما المحاججة التقنية التي قدمها جون رويمر [2] فقد تركزت على بناء ميزان لتحديد المدى الذي يمكن نذهب اليه ، حين نصف شيئا بانه نتاج ظرف قسري لا يد للفرد فيه. ما يعتبر نتاجا للظرف ، اي ما لا يتحمل

---

[1] Cohen, “On the Currency of Egalitarian Justice, op. cit. P. 916

[2] John Roemer, *Equality of Opportunity*, Cambridge 1998: Harvard University Press.

الفرد المسؤولية عن وقوعه ، هو كل ما يتوقع ان يحصل للأشخاص الذين ينتمون الى شريحة بعينها (ذوي الاعاقات على سبيل المثال).

3.8- مقاربة القدرات

تنسب هذه المقاربة الى المفكر الهندي امارتيا سن ، الذي يبدأ محاججته بالاشارة الى نقد متكرر يواجه **النظريات المساواتية ، سيما تلك التي تحصر نفسها في التوزيع المتساوي** للسلع الاساسية ، بهدف تحقيق العدالة لجميع الناس ، على اختلاف حاجاتهم ومشاربهم.

ذلك الاستهداف ينطوي – في راي الناقدين - على شيء من الهوس ، حيث يركز على الوسائل لا المكاسب الفعلية ، التي يجنيها الافراد من هذه الوسائل[1]. ان قيمة السلعة أو الفرصة تختلف من شخص لآخر ، تبعا لعوامل عديدة ، بينها امكانات موضوعية ، البيئة الطبيعية ، وقابليات الفرد. ومن هنا اقترح **امارتيا سن بديلا** عن مقاربة الموارد ، هو **ربط فكرة التوزيع بالقدرة على تحقيق الوظائف** ، اي ما يفعله الفرد كي يدير حياته أو يحقق ذاته. بعبارة اخرى فنحن بحاجة لقياس رفاه الفرد ، استنادا لامتلاكه بصورة مستمرة ، للعوامل التي تجعل حياته مستقرة وكريمة ، مثل الغذاء الكافي ، الصحة الجيدة ، القدرة على الانتقال بحرية والظهور في الفضاء العام دون خجل. كما ان الحرية الواقعية مهمة جدا هنا. ونقصد بها خصوصا قدرة الفرد على اختيار نوع الانجازات ، التي يريد

[1] Amartya Sen, “Equality of What?,” The Tanner Lectures on Human Values, *Oxford Poverty and Human Development Initiative (OPHI)*, https://www.ophi.org.uk/wp-content/uploads/Sen-1979_Equality-of-What.pdf

السعي لتحقيقها ، ومنظومات العمل التي يريد تبنيها واستعمالها. من هنا قيل ان **رؤية امارتيا سن تدور حول هدف التساوي في القدرات** التي يتمتع بها بنو آدم في إدارة حياتهم.

ثمة **اشكال يطرح** باستمرار على "مقاربة القدرات" يتوجه خصوصا الى إمكانية وضع معيار ثابت ، لوزن كل من القدرات المنشودة ، من أجل ان نتوصل الى تقدير دقيق لموضوع المساواة. ومما يزيد هذا الاشكال حرجا ، حقيقة ان مفهوم القدرات ينطوي أيضا على عدد من المنظورات المعنوية ، التي يصعب وضعها على طاولة المقارنة مع غيرها[1].

تميل مارثا نوسباوم إلى ربط مقاربة القدرات بنظرية أرسطو حول الخير. وهي "نظرية متينة" اريد لها - كما قالت نوسباوم – ان تبقى غامضة ، غير مكتملة ، ومفتوحة النهايات ، كي تسمح باستيعاب أنواع ثقافية وفردية إضافية. وعلى أساس هذا التصوير "المتين" الذي يتضمن عناصر كونية ضرورية لتشكيل الحياة الكريمة ، فانه يمكن تحديد مجموعة القدرات والوظائف التي تعتبر أساسية. وبهذه الطريقة استطاعت نوسباوم ، ان تضيف الى مقاربة القدرات ، مزيدا من الدقة الضرورية لانشاء مؤشر يقارن بين الأشخاص. نعلم ان هذا ينطوي على مخاطرة بالحياد ، فيما يخص تعددية مفهوم الخير ، واختلافه بين شخص وآخر. وتكمن اهمية هذا التحفظ ، في حقيقة ان معظم الليبراليين يرى الحياد

---

[1] Gerald Cohen, (1993), ‘Equality of What? On Welfare, Goods, and Capabilities’, in M. Nussbaum & A. Sen (eds.), *The Quality of Life*, Oxford: Oxford University Press, pp. 9–29. P. 17.

مطلبا ضروريا[1].

[1] لمناقشة أوسع ، انظر المقالة الخاصة بمقاربة القدرات في موسوعة ستانفورد الفلسفية.

Ingrid Robeyns and Morten Byskov, "The Capability Approach", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021), <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/capability-approach/>. (المحرر)

4. المساواة الاجتماعية/العلائقية

على أبواب العقد الاخير من القرن العشرين ، شهد النقاش الفلسفي في الاطار المساواتي ، تركيزا استثنائيا على **العلاقات الاجتماعية** ، التي باتت موضوعا للمساواة ، ينافس مسألة التوزيع ، التي جرت العادة على ايثارها بالسهم الأوفر من جدل المساواة في الماضي.

تضم قائمة المهتمين بهذه المقاربة عددا من الأسماء البارزة في الحقل الفلسفي ، مثل اليزابيث أندرسون ، ديفيد ميلر ، توماس سكانلون ، صامويل شيفلر ، جوناثان ولف ، وإيريس يونغ[1].

يتفق هؤلاء المفكرون في نقطتين ، سلبية وايجابية. النقطة **السلبية** هي رفضهم للرؤية القائلة بان ازالة التفاوتات الطبيعية differential luck شرط ضروري لتحقيق العدالة. اما النقطة **الايجابية** ، فهي اتفاقهم على ان المجتمع لا يوصف بالعدل الا في حالة واحدة: إذا

[1] Elizabeth Anderson, “What Is the Point of Equality?” *Ethics*, Vol. 109, No. 2 (Jan. 1999), pp. 287-337. https://doi.org/10.1086/233897.

ديفيد ميلر : المساواة والعدالة ، الفصل الرابع من هذا الكتاب

Thomas Scanlon, 1996, *The Diversity of Objections to Inequality*, in T. Scanlon, *The Difficulty of Tolerance: Essays in Political Philosophy*, Cambridge 2003: Cambridge University Press, pp. 202–218.

Samuel Scheffler, “What is Egalitarianism?” *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 31, No. 1 (Winter, 2003), pp. 5-39 https://www.jstor.org/stable/3558033

Jonathan Wolff, “Fairness, Respect, and the Egalitarian Ethos,” *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 27, No. 2 (Spring, 1998), pp. 97-122, https://www.jstor.org/stable/2672834

Iris Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton 1990: Princeton University Press.

تعامل اعضاؤه مع بعضهم ، انطلاقا من قناعة بكونهم جميعا متكافئين. وبناء على هذي الرؤية ، فان **الوعاء الذي يسمح بانطباق وصف العدالة أو العكس ، هو المجتمع نفسه ، وليس عمليات التوزيـع** الجارية فيه.

تتطابق **المساواتية العلائقية/ الاجتماعية** في جوانب محددة ، مع النظريات المتعلقة بالاعتراف recognition وعدم الهيمنة non-domination. اما نقاط اختلافها الرئيسية مع القائلين بمساواة الحظ ، فهي تتركز في جوانب مثل وضع الاقل حظا لنفسه في موضع أدنى من غيره ، أو معاملته على هذا النحو ، وكذا الحال حين تؤدي التفاوتات الى ايجاد علاقات قوة أو هيمنة غير مقبولة. جوهر نظريات **"المساواة الاجتماعية"** إذن هي الدعوة لقيام العلاقة بين أعضاء المجتمع على أرضية التكافؤ ، وان كلا منهم ند للآخر.

- ما المقصود بهذا الكلام وما الذي ينبغي أن يقود إليه؟.

ان الغرض الأول من هذه المقاربة ، هو كشف وتفكيك اشكال اللامساواة غير الصريحة في النظام الاجتماعي ، التي تؤدي بالضرورة الى تفاوت في التوزيـع وغيره. التمييز العنصري – على سبيل المثال – يمثل خرقا صريحا لمبدأ المساواة والتكافؤ. لكن حين تتجاوز هذا النوع من الخروقات المفضوحة ، فان المسألة ستبدو أقل وضوحا وصراحة. وسترى اشكالا من اللامساواة ، أقرب لما يسمى بالسقف الزجاجي ، موجودة لكنها غير مرئية. ومن هنا فان أنصار فكرة "المساواة الاجتماعية" ، يعارضون أي شكل من اشكال العلاقات الاجتماعية الهرمية ، التي تسمح لبعض أعضاء المجتمع بالهيمنة واستغلال الآخرين ، أو تهميشهم أو

الحط من قدرهم أو هدر حقوقهم. في هذا الصدد يقول صامويل شيفلر:

هذا مثال/معيار اجتماعي يدعو لفهم المجتمع الإنساني ، باعتباره ترتيبا تعاونيا بين أعضاء أحرار ، كل منهم يتمتع بنفس المكانة الاجتماعية. لو تعاملنا مع هذا المثال كمعيار سياسي أيضا ، فسوف يلفت أنظارنا للحجة القائلة بان لكل مواطن حقوقا على الآخر ، بناء على مكانته ووضعه كمواطن ، ومن دون حاجة لاستدلال إضافي أو بيان أخلاقي لحالته. هذه الحقوق قائمة بموجب القانون الذي جعلهم مواطنين متساوين ، وليس لأنهم في حاجة للتعاطف أو المساعدة أو غير ذلك[1].

من المفهوم طبعا ان اشكال التفاوت التي لا تهدر المساواة القيمية (أي مبدأ التكافؤ الأصلي وتطبيقاته) ليست مستبعدة أو مرفوضة بذاتها ، أي لمجرد كونها تفاوتا. ما ينبغي التأكيد عليه ، هو ان **اشكال التفاوت هذه ، يجب ان تكون قائمة على نفس الأرضية ، أي أرضية التكافؤ والمساواة ، بحيث تعتبر استثناء مقبولا** وليس قاعدة موازية لمبدأ المساواة. ومن الأمثلة على هذا ، نذكر التفاوت على أساس المؤهلات والجدارة ، والتفاوت على أساس اختلاف الحاجات ، وكذلك – في حالات خاصة – التفاوت بسبب الاختلاف العرقي أو الجندري ، أو اختلاف الخلفية الاجتماعية ، كما هو الحال في سياسات التمييز الإيجابي affirmative action أو العقوبة المنصفة fair punishment.

حين تكون **المساواة الاجتماعية** هي السائدة في علاقة الناس ببعضهم ، فانهم جميعا سيشعرون بان المكانة التي يحتلها كل منهم

---

[1] Samuel Scheffler, 'What Is Egalitarianism?', op. cit.

تساوي مكانة الآخر ، وان هذا الواقع فوق أي اعتبار معاكس ، أيا كان مرجعه أو سببه[1].

هذا يقودنا الى سؤال مشروع: لماذا نعتبر الابعاد الأخرى ، مثل المواهب الطبيعية التي يتمتع بها بعض الأشخاص ، القدرات الإبداعية ، الذكاء ، الابتكار أو القابلية للقيادة ، لماذا نعتبرها أساسا مقبولا للتفاوت واللامساواة؟.

يحتاج دعاة المساواة الاجتماعية الى تحديد أدق لمعنى المكانة المتساوية في المجتمع ، وما يترتب عليها وما تشير اليه ، من حقوق وخيرات اجتماعية. وتمثل "**مقاربة القدرات** Capabilities Approach" التي اقترحها امارتيا سن ، طريقة مناسبة لتحديد المعنى المقصود بالمساواة الاجتماعية. هذا أيضا رأي اليزابيث اندرسون ، التي تشير بدورها الى مقاربة الكفاية sufficientarianism كطريقة أخرى لتحديد معنى "المساواة الاجتماعية"[2]. طبقا لهذه الرؤية فان ضمان الحق في الحرية والمساواة للمواطنين في مجتمع ديمقراطي ، يستوجب توفير **ثلاث مجموعات** من الشروط على الأقل:

الأولى: يجب ان يتضمن النظام الاجتماعي شروطا سياسية محددة ، غرضها تمكين المواطنين من المشاركة في الحياة السياسية ، على قدم المساواة. هذا يتضمن – من بين شروط أخرى – القدرة على

[1] ديفيد ميلر: **المساواة والعدالة** ، مصدر سابق

[2] E. Anderson, “What Is the Point of Equality?”, op. cit

التصويت ، تولي المناصب ، التجمع ، تقديم المطالبات للحكومة ، التعبير الحر والحركة الحرة[1]. مبدأ المساواة الديمقراطية يوجب علينا ان نزيل التراتبيات الاجتماعية التي تمنع نضج التجربة الديمقراطية ، أي نضج المجتمع المنظم على نحو ديمقراطي ، المجتمع الذي نتعاون فيه ونقرر سياسات الدولة وافعالها ، انطلاقا من كوننا شركاء متساوين. الأشخاص مدينون – أخلاقيا - لبعضهم البعض بالتمكين المتقابل ، وتوفير الظروف المناسبة للعيش المتساوي في مجتمع ديمقراطي. ومن هنا أمكننا تعريف الديمقراطية – وفقا لراي اندرسون أيضا - بأنها النظام الذي يؤمن تساوي الجميع في عملية صنع القرار العام.

الثانية: كي يتمكن الأشخاص من المشاركة المتساوية في المجتمع المدني ، يجب توفير الظروف الحياتية والقانونية ، التي تجعل من المرجح بشكل جدي ، ان يتمكن الأشخاص من تفادي انعكاسات غياب العدالة ، نظير التهميش والمسكنة ، الخضوع للهيمنة الثقافية أو السياسية.

الثالثة: يجب مساعدة الأشخاص على حيازة الامكانات ، التي تجعلهم قادرين على الاستفادة من الفرص والاطارات القانونية ، وكذا توفير الظروف الاجتماعية الضرورية ، كي يتمكن الناس من التمتع بالمكانة المتساوية في المجتمع. في هذا السياق ، يجب ان يحصل المواطنون على الغذاء الكافي والسكن والملبس والتعليم والرعاية الصحية.

هذه النقطة الأخيرة تفتح الباب لجدل ، حول امكانية ان يتقبل

---

[1] رولز: **نظرية في العدالة** ، ص 92

دعاة المساواة الاجتماعية ، المبررات الداعية للاهتمام بالتفاوت التوزيعي في السلع الاجتماعية ، مع ان قبولهم بهذا سيؤدي لنقل جانب من الاهتمام الى موضوع التوزيع ، خلافا لما قرروه سلفا ، من حصر التركيز والاهتمام على العلاقات الاجتماعية العادلة ، وليس توزيع السلع في حد ذاته[1].

5. المساواة بين من؟

يتعلق وصف العدالة بالأفعال الفردية في المقام الأول. وفقا للمبدأ التأسيسي في الفردانية الأخلاقية ethical individualism ، يتحمل الفرد المسؤولية الرئيسية عن خياراته وأفعاله. هذا يثير أمامنا قضيتين جدليتين:

الأولى: ربما نقول بان الأعراف المنظمة للمساواة التوزيعية ، **تنطبق على الجماعات لا الأفراد.** الجماعات هي التي – في العادة – تشكو من اللامساواة في التعامل معها ، قياسا الى التعاملات الجارية مع بقية أطياف المجتمع ، كما هو الحال في قضية حقوق النساء والأقليات العرقية والاثنية. السؤال الذي يطرح نفسه هنا ، يتناول النقطة الآتية:

هل ينبغي ان يعد التمييز بين هذه المجموعات ، في ذاته ، مرفوضا من الناحية الأخلاقية ، ام ان الاهتمام بالجماعات ، هو – في نهاية

[1] Gideon Elford, “Relational Equality and Distribution”, *Journal of Political Philosophy*, Vol 25, No.4, Dec. 2017, pp.80-99, https://doi.org/10.1111/jopp.12139

المطاف – اهتمام بالأفراد الذين تتشكل منهم أي جماعة. إذا كان ثمة قلق يتعلق باللامساواة بين المجموعات ، فلعل من الضروري أيضا ان نترجم هذا الى قلق على اللامساواة بين أعضاء الجماعة نفسها.

الثانية: تتعلق القضية الثانية **بمعايير المساواة التوزيعية:** هل تنطبق على جميع الافراد ، في أي مكان وأي زمن عاشوا. أم ان الحق في المساواة **مقصور على أعضاء المجتمع الوطني**؟. هذا السؤال مبرر بحقيقة أن معظم نظريات المساواة ، تعالج قضايا المساواة التوزيعية بين مواطني دولة محددة. مع ان تقييدا كهذا يفتقر لتبرير منطقي. ان قبول التقييد يعني قصر المطالبات التي سيتم تلبيتها ، على تلك الآتية من مجموعة معرفة سلفا ، **بغض النظر عن قوة المطالبات** الآتية من خارج هذه المجموعة.

ان العديد من النظريات تميل – ضمنيا – الى هذه الوجهة ، خصوصا حين تربط عدالة التوزيع أو السلع التي سيجري توزيعها ، بالتعاون الاجتماعي أو الإنتاج. بالنسبة لأولئك الذين لا قدرة لهم على لعب دور في الإنتاج أو التعاون الاجتماعي ، مثل الأشخاص الذين يعانون من اعاقات بدنية أو ذهنية ، وكذلك الأطفال والاجيال القادمة ، فانه – وفقا لميول تلك النظريات - سيجري انكار حقهم في حصة عادلة. وبالتالي فان دائرة الأشخاص الذين سيحصلون على حصة من التوزيع ، ستكون مقيدة منذ البداية.

ثمة نظريات أخرى اقل تقييدا ، حيث انها لا تربط التوزيع بالتعاون الاجتماعي الفعلي ، لكنها مع ذلك تربط التوزيع بقيود أخرى ،

مثل المواطنة. تقرر هذه النظريات ان تطبيقات العدالة التوزيعية محصورة في أعضاء المجتمع الوطني. كل شخص لا يحمل صفة المواطنة في هذه الدولة ، فانه غير مؤهل للحصول على حصة من التوزيع. ويرى أصحاب هذه الرؤية ان التفاوت بين مواطني هذه الدولة وغيرهم ، ليس مشكلة أو عيبا في العدالة التوزيعية أو النظام الاجتماعي[1].

رغم هذه الملاحظة ، فان **التقدير المتساوي لبني آدم ، قيمة كونية**. كذلك الحال في التوزيع المتساوي. وكلاهما يستدعي ان يعتبر كل انسان نظيره الانسان ، مساويا له من حيث المبدأ. وأول تجليات هذا الاعتبار هو الحق في الحصول على حصة متساوية في أي توزيعات عامة ، الا إذا قدمت - سلفا - مبررات معقولة تسمح بتجاوز هذه القاعدة. وفي هذا السياق يمكن ان تكون مبررات الاستثناء متعلقة بالمشاركة في الإنتاج (تفضيل المشاركين على غيرهم) لكن لا يصح تقديم مبررات مسبقة لاستثناء آخرين ، من قبيل انتماء الشخص المستثنى لبلد آخر.

القول بأن التقدير المتساوي للبشر ، قيمة كونية ، قد يدعم فكرة اشراك الجميع في التوزيع. بعض الناس سوف يرى هذه فكرة معقولة في حالات خاصة ، كالبترول او الموارد الطبيعية ، التي قد يكتشفها فرد بالصدفة في حديقة بيته او مزرعته مثلا. ربما يقال في هذه الحالة ، انه ليس ثمة مبرر لتخصيص هذا المورد لمالك الأرض التي وجد تحتها ، بل هي للناس جميعا.

---

[1] Thomas Nagel, 'The Problem of Global Justice', *Philosophy & Public Affairs,* Vol. 33, No. 2 (Spring, 2005), pp. 113-147. https://www.jstor.org/stable/3558011

مع ذلك فانه لا بد من القول بان كثيرا من الناس ، ربما الغالبية ، يرون في العدالة الكونية ، أي تمديد العدالة التوزيعية المساواتية على مستوى الكرة الأرضية ، خيارا مكلفا للأفراد وحكوماتهم. ويجادل هؤلاء بان الرابطة الخاصة التي تجمع أبناء وطن واحد ، لا يوجد نظيرها فيما بينهم وبين المجتمعات الأخرى[1]. فكرة العدالة التوزيعية في اطار وطني ، التي جادل دونها البروفسور ديفيد ميلر ، مثال (جدلي) على هذا النوع من النظريات التي يمكن ان تقدم نموذجا لنوع من المساواة على مستوى محلي[2].

إضافة لما سبق ، فان النقاش يتمدد الى العلاقة بين الأجيال. فهل على الجيل الحالي واجب مساواتي تجاه الأجيال الآتية ، في خصوص ظروف الحياة المتساوية؟. ثمة مجادلة تدعم الاستنتاج القائل بهذا الواجب ، فحواها انه لا ينبغي ان يجد الناس انفسهم في ظروف غير متساوية ، كنتيجة لعوامل لم يكونوا مسؤولين - أخلاقيا - عن حدوثها. لكن على أي حال فان مسالة العدالة بين الأجيال معروفة بانها تنطوي على قدر من التعقيد.[3]

[1] لمناقشات أوسع ، انظر المدخل الخاص بالعدالة الكونية في موسوعة ستانفورد الفلسفية.
Gillian Brock, "Global Justice", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2022), https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/justice-global/ (المحرر)

[2] David Miller, *On Nationality*, Oxford 1995: Clarendon Press. Especially Ch. 4, p. 81

[3] لتفصيل أكثر ، انظر المدخل الخاص بالعدالة بين الأجيال في موسوعة ستانفورد الفلسفية.
Lukas Meyer, "Intergenerational Justice", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2021), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/justice-intergenerational/>. (المحرر)

6 . قيمة المساواة: لماذا المساواة؟

هل تلعب المساواة دورا رئيسيا في نظرية العدالة ، وإذا كان الأمر كذلك ، فما هو هذا الدور؟.

حسنا. توصف العدالة بأنها مساواتية ، حينما ينظر للمساواة باعتبارها هدفا جوهريا للعدالة. وفقا لصياغة لاري تيمكين ، فان:

> المساواتي هو الشخص الذي يسبغ بعض القيمة على المساواة بذاتها ، الشخص الذي يهتم بالمساواة كقضية مستقلة ، ويدعو لها بقدر يتجاوز القيم والمثاليات الأخرى. ليس ضروريا ان تكون المساواة قيمة وحيدة ، ولا القيمة الأعظم أهمية. لدى المساواتيين رؤية عميقة وشديدة الالحاح ، فحواها انه لأمر سيء ، ظالم وغير منصف ، ان ينتهي بعض الناس الى حال سيء ، من دون اثم جنوا أو خطأ يستحق الملام[1].

في العموم ، يمكن القول ان تركيز المساواتية المعاصرة على تحقيق المساواة ، يستهدف تحسين فرص التوصل الى حياة طيبة ، أي تحسين آفاق الحياة وظروف المعيشة ، من خلال طرق متعددة تتناسب مع واقع حياة الناس وحاجاتهم ، كما اوضحنا في الفقرة الخاصة بموضوع المساواة (الفقرة 3 – المساواة في ماذا).

6.1 أنواع المساواة

يظهر الآن أن لدينا ثلاثة مفاهيم للمساواتية ، هي: الجوهرية

---

[1] Temkin, (1986) ‘Inequality’, op. cit, p.100

intrinsic ، الأداتية instrumental ، والتأسيسية constitutive[1].

المساواة الجوهرية

ينظر أنصار **المساواة الجوهرية** إلى المساواة باعتبارها خيرا في ذاتها. انهم يدعون الى المساواة بذاتها ، ومن دون شرط أو ربط بأي قيمة أو غاية أخرى. ومعظمهم يدعو الى جعل الظروف الاجتماعية متساوية للجميع. وتبعا لهذا ، فهم لا يرون من الصحيح أن يكون بعض الناس في حال أدنى من غيرهم ، رغم انهم لم يفعلوا ما يستدعي هذا التفاوت.

لكن لابد من الإشارة الى حقيقة ان الناس ، لا ينظرون على الدوام الى اللامساواة باعتبارها شرا. يرى دعاة المساواة الجوهرية ان المساواة راجحة ومرغوبة ، حتى لو كانت اقامتها غير ذات نفع لأي من الأطراف ذوي العلاقة ، كما هو الحال حين تكون إقامة المساواة رهنا بخفض مستوى الرفاهية لجميع الأطراف.

هذا رأي لا يسهل قبوله. لأن القيمة الجوهرية للأشياء ، رهن بكونها ذات نفع ولو لشخص واحد ، أي حين تجعل الحال احسن – بطريقة أو بأخرى - لحياة واحدة على الأقل.

يطلق على هذا الاعتراض اسم "حجة التسوية للأدنى leveling-down objection". ويقول أصحابه ان ترجيح المساواة معقول ، إذا اتضح انه يقود الى حال أفضل. لكن حين يكون الطريق الى المساواة ، هو خفض

---

[1] for more on the topic, see Derek Parfit, ‘Equality and Priority’, *Ratio*, 10, Dec. 1997, pp.202–221. https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1467-9329.00041

المستوى العام لحياة الجميع ، كي يصبحوا سواسية ، فما الذي يبرر ترجيحها؟[1].

في بعض الاحيان لا يمكن التخلص من اللامساواة ، الا بحرمان بعض الاثرياء من مواردهم ، وجعلهم متساوين مع أولئك الادنى حظا والفقراء. وفقا لدعاة المساواة الجوهرية ، فانه ينبغي القبول بهذه النتيجة. لكنا نعلم انه يصعب على الناس تقبل فكرة كهذه. دعنا نضرب مثلا آخر أكثر تطرفا: افرض ان لدينا شخصا اعمى وآخر أصم .. فهل نفقأ عين الأصم كي يتساوى مع الأعمى ، أم نثقب أذن الأعمى كي يتساوى مع الأصم ، لأننا ببساطة لا نستطيع منح الاعمى بصرا أو منح الأصم قابلية السمع؟.

نعلم ان هذا سيكون بعيدا جدا عن مقتضيات الاخلاق. ولن يرضى به أي عاقل.

وفقا لمعارضي هذه الرؤية ، فان التخلص من اللامساواة عن طريق التسوية للأدنى / تخفيض مستوى المعيشة للجميع ، ليس خيارا مفيدا لأحد. ربما يمكن اعتبار هذا الخيار صالحا في حالة واحدة فقط ، عندما ينعدم أي بديل افضل. ولهذا فقد نذهب مع الحجة المضادة ، القائلة بانه ثمة – على الدوام – بدائل. من تلك البدائل على سبيل المثال ، القول – في حالة الاعمى والاصم – بانه بدل ان تفقأ عين المبصر كي

---

[1] On the “levelling-down objection”, see Joseph Raz, ‘On the Value of Distributional Equality’, *Oxford Legal Studies* Research Paper No. 41/2008 https://scholarship.law.columbia.edu/faculty_scholarship/1553

يتساوى مع الاعمى ، يمكن الزام الأول بمساعدة الثاني كي يتغلب على نقاط عجزه. كما يمكن الزام القادر على السماع بمساعدة الأصم ، وهكذا. مثل هذا الحل يتضمن وضع الزامات إضافية على القادرين ، لكن دون تجريدهم من نقاط تمايزهم ، أو الحاق الأذى بهم. يمكن أيضا تعويض ذوي العلل ماليا ، لردم الفجوة المعيشية ، أو تقريب المسافة بين القادرين على العمل كليا والقادرين جزئيا أو العاجزين.

اما حين تنعدم البدائل كليا ، فان **الحل السليم هو تنحي "المساواتية الجوهرية" لصالح "مساواتية تعددية"** ، أي بكلمة أخرى اعتبار المساواة غير ممكنة ، **والبحث عن قيم بديلة** تأخذ مكانها في سلم الأولويات. انصار "المساواتية التعددية" لا يعتبرون المساواة هدفا وحيدا. فهم يقرون بالقيم والمباديء الأخرى ، وأبرزها مبدأ الرفاه ، الذي فحواه ان من الأفضل السعي لتحسين المستوى العام للحياة ، لأن هذا سيكون خيرا للجميع. ينبغي لانصار المساواتية التعددية أيضا ان يكونوا معتدلين بالقدر الكافي ، بحيث لا يجري تغليب المساواة على الرفاهية كلما تعارض الاثنان. بدلا من هذا ، فان عليهم القبول بقدر من التمايز ، إذا كان وجوده سيسهم في رفع مستوى المعيشة للجميع ، وفقا لمبدأ الفرق عند جون رولز.[1]

المساواة الأداتية والتأسيسية

في أيامنا هذه يقر العديد من دعاة المساواة ، بأن تساوي ظروف

[1] المثال على هذا هو تشجيع الاستثمارات الجديدة التي تزيد الأثرياء ثروة ، لكنها أيضا توفر وظائف جديدة ترفع مستوى معيشة المئات غيرهم. (المحرر)

الحياة بين الناس ، ليس مفيدا في حد ذاته. ولهذا لا يميلون لصرف مبدأ المساواة الى هذا المعنى ، أي "**المساواة الجوهرية**" على وجه الخصوص. بدلا من هذا ، تبدو "**المساواة التعددية**" أكثر اقناعا ، ولا سيما في إطار المفاهيم الليبرالية للعدالة ، التي تظهر في معنى السعي وراء مثل وقيم أخرى ، مثل الحرية لكافة بني آدم ، تنمية القدرات الشخصية والكفاءات لكافة البشر ، كي يحفظوا كرامتهم ويعتمدوا على انفسهم في تحسين معايشهم ، تخفيف معاناة الشرائح الضعيفة ، مكافحة التحكم والاستعباد والاذلال ، ودعم مقومات استقرار المجتمعات الحديثة القائمة على التعاقد الحر ، وما إلى ذلك.

بالنسبة لهؤلاء الذين يقعون في الطبقات الدنيا من سلم المعيشة ، ثمة معنى وحيد لتفاوت الظروف المعيشية ، وهو عسر الحياة (نسبيا) ، إضافة الى ما قد تنطوي عليه من شرور كثيرة. ذلك العسر النسبي وهذه الشرور هي الدافع وراء موقفنا الأخلاقي ، اي استنكار التفاوت في ظروف المعيشة. مع هذا ، ينبغي التذكير بأن **اللامساواة ليست بذاتها شرا ، اذا كنا نضع في اعتبارا القيم الاساسية المساندة للمساواة ، حتى لو اختلفت عنها. بعبارة اخرى فان استنكارنا لعسر المعيشة والمعاناة على سبيل المثال ليس مبعثه الرغبة في المساواة ، بل كراهية العسر والمعاناة. هذا شعور منبعث من قيم اخلاقية مساندة للمساواة وليست مضادة لها. في الحقيقة فان الذي يحرك فينا هذا الشعور هو ذاته الذي يجعلنا نتطلع للمساواة ونرغب فيها.**

وبناء على هذا ، فان نظرتنا الى التفاوت واللامساواة انطلاقا من

تلك القيم ، تعادل رغبتنا في المساواة ، إما كوسيلة أو كناتج جانبي ، وليس كهدف أولي أو قيمة ذاتية. فاذا تم التعامل مع المساواة على هذا النحو ، أي كفضيلة فرعية ، فان "المساواتية" التي تتبنى هذه الفكرة – ان صح ان نطلق عليها هذا الوصف – هي مساواتية ذرائعية أو أداتية instrumental.[1]

ثمة – إضافة لما ذكر – مقاربة ثالثة ، ربما تكون أكثر ملاءمة لمبدأ المساواة ، هي **المساواة التأسيسية** constitutive egalitarianism. وخلاصتها ان التطلع للمساواة لا ينطلق من الرغبة فيها بذاتها ، بل لأن قيمتها متجذرة في مباديء ومثل أخرى.

بيان ذلك: ان بعض أشكال اللامساواة ظلم وفعل غير أخلاقي ، وأن البديل الضروري عنها هو المساواة. ان الدافع للتصحيح هنا ليس اللامساواة بذاتها ، بل الظلم الناتج عنها. هذا يعني ان المساواة استمدت قيمتها من مبدأ خارجي أعلى ، هو مبدأ الاحترام الواجب والكرامة المتساوية لجميع بني آدم.

لكن هذا لا يعني ان المساواة أداتية ، بمعنى ان قيمتها مستمدة بشكل حصري من مبدأ المساواة القيمية وعدم جواز الظلم ، كما ذكر في المقاربة السابقة ، بل هي في ذاتها – أي المساواة - تنطوي على قيمة

[1] For a detailed account on the extrinsic value of equality, see: Thomas Scanlon, 'The Diversity of Objections to Inequality', *The Lindley Lectures*, Lawrence, KA: University of Kansas (1996). https://kuscholarworks.ku.edu/handle/1808/12409

رفيعة[1].

ان المساواة متصلة بالعدالة صلة الجزء بالكل. الحاجة لتبرير الفعل مطلوبة على أرضية المساواة الأخلاقية. وفي سياقات معينة ، يؤدي التبرير الناجح الى المباديء المذكورة أعلاه ، أي المساواة المعيارية formal equalityوالتناسبية proportional والمساواة كفرضية مسبقة presumption of equality. ومن هنا ، وتبعا للمساواتية التأسيسية ، فإن المباديء السابقة الذكر والمساواة الناتجة عنها ، مقتضيات للعدالة ، ولنفس السبب فهي عنصر أساسي في تكوين العدالة الاجتماعية.

مستويان

إضافة لما ذكر آنفا ، يهمنا التميز بين **مستويين** للمساواتية واللامساواتية. في **المستوى الأول** تنطلق المساواتية التأسيسية من فرضية مسبقة ، فحواها ان أي تفسير أو توضيح للموقف الأخلاقي ، لن يكتمل من دون مصطلحات نظير "متساو" ، "مماثل" الخ. إضافة الى هذا فان المساواة سوف تحظى في هذه المقاربة بوزن قيمي ثقيل.

وعلى خلاف هذا ، تقول المقاربات اللامساواتية ان مصطلحات كهذه ، متكلفة ، مضللة ، أو في غير محلها.

في **المستوى الثاني** ، حين نأتي الى تحديد مفهوم العدالة ، فسوف

---

[1] For a comparative account on the origin of a value VS its being intrinsic or extrinsic, see Christine Korsgaard, ‘Two Distinctions in Goodness’, *The Philosophical Review*, Vol. 92, No. 2 (Apr. 1983), pp. 169-195. https://doi.org/10.2307/2184924

نرى مواقف متباينة ، أقل مساواتية أو أكثر مساواتية ، تبعا لاختلاف "عملة المساواة" المختارة ، أي المعيار الذي نستعمله للتحقق من المعاملة المتساوية أو العكس. إضافة الى مقدار ما نقبله من مبررات للتوزيع غير المتساوي ، أي الاستثناءات من قاعدة المساواة الأولية. ولكل من هذه المواقف ، ثمة أساس نظري يمكن الرجوع اليه.

ومن هنا يمكن القول ان المساواتية في المستوى الثاني ، تتعلق بالنوع ، أي كيفية وكمية الأشياء التي سوف يجري مساواتها. ونظرا لهذه المتغيرات ، فانه لا يمكن وضع صيغة دقيقة ومحددة للمساواتية في هذا المستوى.

في مقابل هذا التصور (مساواتية المستوى الثاني) يدعو اللامساواتيون الى نظرية في العدالة ، تعتمد معيار أهلية غير مقارنة non-relational entitlement theory.

6.2 المساواة مقابل الأولوية أو الكفاية

في الفقرة المعنونة "3.1 المساواة البسيطة" تعرفنا على عدد من الاعتراضات التي تثار عادة ضد المساواة. لكن **ثمة نقد مختلف أكثر جذرية ، طوره دعاة المقاربة اللامساواتية من المستوى الأول** ، التي أشرنا اليها فيما سلف. فحوى هذا النقد ان **المساواة لا تساهم بدور جوهري في تأسيس دعاوى العدالة.** نعلم ان النقد القديم للمساواتية ، ينسب للاتجاه المحافظ في المشهد السياسي ، الذي تنصب احتجاجاته بشكل عام ، على ما اسماه روبرت نوزيك "المباديء النمطية للعدالة

"patterned principles of justice"[1]. اما النسخة الجديدة من نقد المساواة ، فيمكن سماعها أيضا من أوساط تقدمية. **نقد المساواة من المستوى الأول** ، يثير سؤالا فحواه: لماذا ينبغي ان نتصور العدالة على نحو علائقي أو مقارن؟.

في مقالته المعنونة "العدالة غير المقارنة -1974" ميز جويل فاينبرج ، بين صورتي العدالة كمفهوم قائم بذاته وكمفهوم مقارن[2]. وقد اتخذ معارضو المساواتية هذا التمييز ، منطلقا لانكار الدواعي الأخلاقية القائلة بوجوب معاملة الناس باعتبارهم أكفاء لبعضهم ، وما يترتب عليها من مطالبات كثيرة بالعدالة.

ويحتج معارضو المساواتية ، بأنه لا الفرضية الأساسية ولا هذه المطالب ، تنطوي على مباديء مقارنة ، فضلا عن مباديء المساواة ذاتها. ويحتجون على المساواتية من الدرجة الأولى بالخلط بين المساواة والمسلمات. بل يجادلون بأن مصطلح المساواة ، يعد متكلفا أو زائدا عن الحاجة في العديد من مباديء العدالة[3]. وهم يرون انها ليست أكثر من ناتج جانبي/عرضي ، يبرز حين يتم الوفاء العام بالمعايير غير المقارنة

---

[1] Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia,* op. cit, pp. 155-157

[2] Joel Feinberg, "Non-Comparative Justice," *The Philosophical Review*, Vol. 83, No. 3 (Jul. 1974), pp. 297-338, https://www.jstor.org/stable/2183696

[3] في سياق مجادلته حول عدم أولوية المساواة ، لاسيما جانب المقارنة فيها ، يقارن جوزف راز بين طريقتين في قول الفكرة نفسها: **الطريقة أ-** كل الناس لهم الحق في تعليم متساو. **ب-** كل الناس على السواء لهم الحق في التعليم. رغم ذكر المساواة هنا الا ان موضوع الكلام ليس المساواة بل حق التعليم. نحن لا نتحدث عن حق البعض في التعليم لان غيرهم حصل عليه ، أي مساواتهم بالغير ، ولا حتى عن المساواة في مستوى التعليم ، بل الحق في التعليم للجميع وحسب.

Op. 22 Raz, Joseph, 1986, *The Morality of Freedom*, Oxford: Oxford University Press.

للعدالة[1].

المؤكد – على أقل التقادير - أن المعايير المركزية للحياة الإنسانية الكريمة ليست مقارنة/علائقية ، بل مطلقة. وبحسب تعبير هاري فرانكفورت فان "الأمر يتعلق بما إذا كانت حياة الناس طيبة ، وليس بالمقايسة بين حياتهم وحياة الآخرين"[2]. ومن هنا ، فهو يرى أن "المساواتية قد اخفقت في ادراك هذه النقطة ، لأنها افترضت أن مركز الاهتمام الاخلاقي ، يكمن في كون احد الناس يملك أقل من الآخر ، بغض النظر عن مقدار ما يملكه كل منهما"[3].

خلاصة المنظور الذي يتبناه اللامساواتيون ، هي أن الذي على المحك في خصوص مساعدة أولئك الأقل حظا وتحسين حياتهم ، هو **الاهتمام الانساني** ، أي الميل إلى تخفيف المعاناة. مثل هذا الاهتمام لا يفهم باعتباره مساواة ، لأنه لا ينطلق من المقارنة بين الأحسن حالا والاسوأ حالا ، ولا يركز على الفرق بين هذا وذاك. ان الاهتمام هنا منصب على تحسين ظروف الأسوأ حالا ، بغض النظر عن ظروف الشخص الآخر.

إن **الدافع الحاسم لذلك الاهتمام** ، **هو محنة هؤلاء** الذين يعانون ، وهي – أي المحنة – تشكل الأرضية الاخلاقية الواقعية الداعية للفعل. أما ثروة أولئك الأحسن حالا ، فهي تمثل الوسيلة التي تستعمل

---

[1] Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, ibid., p. 228

[2] Harry Frankfurt, “Equality and Respect,” *Social Research,* Vol. 64, No. 1, spring 1997, pp. 3-15. P. 6 https://www.jstor.org/stable/40971156

[3] Harry Frankfurt, ‘Equality as a Moral Ideal’, *Ethics,* Vol. 98, No. 1 (Oct. 1987), pp. 21-43, p. 34. https://www.jstor.org/stable/2381290

لتخفيف المعاناة المذكورة ، طالما تأكدنا من امكانية تحقيق هذا الغرض ، من دون تبعات أخلاقية غير مستحبة. إن قوة الدافع للمزيد من المساواة ، يكمن في شدة الحالة الداعية للعون والحاحها ، وليس في مدى عدم المساواة.

لهذا السبب ، فان معارضي المساواتية يفضلون عليها هذه النسخة أو تلك من نظريات "العدالة بناء على التأهل entitlement theory of justice = " مثل النظرية التي اقترحها روبرت نوزيك ، و "نظرية الكفاية = doctrine of sufficiency" التي اقترحها هاري فرانكفورت. وفقا **لرؤية فرانكفورت** فإن "ما هو مهم من الناحية الاخلاقية ، ليس تساوي الأملاك بين شخص وآخر ، بل امتلاكه لما يكفيه. **إذا أمتلك كل شخص ما يكفيه ، فلن يكون ثمة عبء اخلاقي** ، حتى لو امتلك بعضهم ما يفوق ملكية الاخر"[1].

انطلاقا من هذه الفرضية ، يدعو ديريك بارفيت في "**رؤية الأولوية** = The Priority View" إلى التركيز على تحسين أحوال الفقراء والشريحة الضعيفة في المجتمع ، مع إعطاء أولوية للأشد فقرا والأضعف حالا ، حتى لو كان احتمال حصولهم على العون في هذه العملية ، أقل من سواهم[2]. ويميز بين المساواتية ورؤية الأولوية Prioritarianism بالتركيز على أن الدواعي الأخلاقية ستكون أشد الحاحا في السياق الذي يتبناه ،

---

[1] Frankfurt, ‘Equality as a Moral Ideal’, ibid., p.21

[2] Derek Parfit, ‘Equality and Priority’, *Ratio* (new series) V o l 3, Dec. 1997, pp. 202-221, p. 213 https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1467-9329.00041

لأن انتفاع الناس سيكون أكثر أهمية والحاحا ، كلما كانوا أقل حظا وأسوأ حالا[1].

منح الأولوية على هذا النحو ، سيؤدي في غالب الاحوال الى زيادة المساواة. لكن هذا لا ينبغي ان يحجب حقيقة اننا بصدد قيمتين متمايزتين ، حتى لو خدمتا غرضا واحدا. ذلك ان المساواة ، في جانب مهم ، قيمة علائقية/مقارنة ، بينما الأولوية ليست كذلك. على أي حال فان كلا من المساواتيين ودعاة الأولوية ، يشتركون في ميزة مهمة هي الاعتقاد بان افضل توزيع ممكن لخيرات محددة ، هو التوزيع المتساوي.

ولهذا سيبقى السؤال قائما ، حول ما إذا كانت المقاربة المسماة بالأولوية تعد نوعا من المساواتية ، ام يمكن اعتبارها نوعا "مقبولا" من اللامساواتية.

على أي حال ، **يمكن للمقاربات اللامساواتية المبنية على معيار التأهل** entitlement أن تؤدي عمليًا إلى مساواة في الناتج ، بنفس القدر المتوقع من المقاربات المساواتية. وبناء عليه فان الوفاء بمعيار مطلق / غير مقارن / لا مساواتي ، على نحو ينتفع به كل شخص (بحيث لا يبقى احد مهددا بالجوع على سبيل المثال) سوف يؤدي في كثير من الأحيان الى تعزيز المساواة. الوفاء بهذا المعيار لا ينتج مستوى معيشة مقبولا فحسب ، بل حياة جيدة.

---

[1] Parfit, Derek, ‘Equality or Priority?’, University at Buffalo :1995, pp 81-125, P. 101, https://www.buffalo.edu/romanell/blog/equality-or-priority.html

ان **مبدأ الخلاف بين هذين النوعين** من المقاربات ، **هو الأرضية التي نقف عليها**: هل هي المساواة ام غيرها ، وليس النتائج من قبيل: هل المساواة متحققة بالنسبة لهؤلاء الأفراد أو هذه المجموعات ، قليلا أو كثيرا. كذلك فان النقاش لا يدور حول المعايير التي نقيس عليها وصف المساواة او اللامساواة.

بعبارة أخرى فان الاختلاف الجوهري بين المقاربتين يوجد في مكان آخر. ولعلنا نجده في نقطة أعمق، في مفهوم الطرفين لما هو اخلاقي بشكل عام ، وما هو غير أخلاقي.

بطبيعة الحال ، هذا القول لا يجرد المساواتيين من كل حججهم ، مع انه يوجب عليهم ان يجدوا طريقا للتسوية مع الفريق الآخر ، طالما استطاع التدليل على إمكانية الوصول الى نفس النتائج التي يدعون اليها ، بكلفة أقل. في هذا السياق يمكن للمساواتيين الرد على نقادهم ، بطريقتين:

الأولى: الاقرار بأن من طبيعة قواعد الاخلاق والعدالة ، بعضها بالتأكيد وليس كلها ، ان تهتم في المقام الأول بالفروقات بين الأفراد. وبالتالي فهي تنظر في المطالبات الفردية على نحو منفصل. لكن قبول هذه المطالبات او ردها ، مشروط بقبولها من جانب جميع المتأثرين بموضوع الشكوى ذاته ، إذا عبروا عن رأيهم – افتراضيا – في ظرف يضمن الحرية والمساواة. الغرض من هذا الجواب هو التمييز بين الموضوع الذي يتطلب اجراء منطلقا من مبدأ المساواة ، وذلك التي يتطلب عونا إنسانيا ، ولا يتعلق بمبدأ المساواة.

هذا الإجراء – الذي طابعه العام تبريري - سيغدو أكثر ضرورة ، إذا

كان ثمة شك في ان الذي على المحك ، هو في واقع الامر معاناة أو ضيق شديد ، أو حاجة موضوعية ملحة.

يعتقد دعاة المساواتية التأسيسية أن جميع **الأحكام المتصلة بالعدالة التوزيعية ، يجب ان تدرس في إطار علائقي** ، من خلال السؤال عن مشروع التوزيع الذي يحظى بقبول كافة الأطراف المعنية. وقد اوضحنا في الفقرات السابقة بقدر من التفصيل ، ان العديد من المساواتيين يجادلون بان الفرضية المسبقة المؤيدة للمساواة ، تنطلق من هذه المتطلبات التبريرية ، وان هذا هو كل ما يحتاجه الأمر لتعيين القيمة التأسيسية للمساواة.

الثانية: حتى لو فرضنا - جدلا – اننا أعرضنا عن اجابة السؤال المتعلق بما إذا كانت المطالبات بالتوزيع طبقا للحاجات الموضوعية (مثل تخفيف الجوع) تنطوي على دعوى تأهل غير مقارنة non-comparative entitlement ، فاننا سنحتاج للجواب عن السؤال المتعلق بمسؤولية الفرد كعضو في المجتمع الإنساني تجاه بقية الاعضاء ، انه الدين الذي يدين به كل انسان لكل انسان اخر ، سواء كانت ظروفهم متماثلة أو كان أحدهم أسوأ حظا من الآخر. كما يرتبط من ناحية ثانية بالطريقة الصحيحة لاستثمار الموارد النادرة (المال ، الوقت ، الطاقة، الخيرات) على ضوء المحصلة الاجمالية لما يترتب علينا من التزامات.

ربما لا يتضح لنا ان كان تكليفنا الأخلاقي بالمساعدة ، علائقيا/مقارنا أم لا ، الا ان تحديد نوع المساعدة ومدى ما يتوجب تقديمه منها ، سوف يكون على الدوام مقارنا وعلائقيا ، على اقل التقادير

في ظروف الندرة (ونعلم ان الموارد شحيحة دائما). حينئذ يسعنا القول ان المطالبة بالعون ، اما ان تكون قابلة للاشباع satiable بالقدر المطلوب ، أي انه يمكن الوصول بها الى نقطة الكفاية أو المستوى الأعلى ، بحيث يمكن القول ان مطالبة هذا الشخص بتلك المساعدة قد تم تلبيتها تماما ، أو ان تلك المطالبة عسيرة الاشباع[1].

بالنسبة للمطالبات العسيرة الاشباع insatiable فليس بوسعنا تحديد المستوى الذي يحقق رضا الشخص المعني ، أو يصل الى حد الكفاية بشكل دقيق. ربما نقول أن مستوى الاشباع المقصود ، يتحقق بالوصول الى الحد الأدنى. لكن ما الذي يحمل الأشخاص المعنيين على الرضى بالحد الأدنى؟. ولماذا لا نأخذ بالطريقة المتبعة في توزيع الخيرات والموارد ، حيث يتعين مستوى الاشباع بما يتجاوز حد الفقر. يمكننا في واقع الامر ان نأخذ بهذه الطريقة ونعالج مسألتنا كمطالبة بالعدالة.

اما لو كان اهتمامنا منحصرا – من حيث المبدأ - في الدعاوى "القابلة للاشباع" فقط ، وان لدينا تعريفا معقولا لحدود الكفاية الخاصة بهذه الدعاوى ، فان معايير الكفاية هذه ستكون ، على الأغلب ، عالية جدا. وفقا لتعريف فرانكفورت على سبيل المثال ، فان الوصول الى حد الكفاية (الاشباع) رهن بتحقيق رضا الشخص المعني ، وانه ما عاد يكافح من اجل المزيد. لكن نظرا لان الناس يجدون انفسهم – عمليا - في ظروف أدنى كثيرا من حدود الكفاية تلك ، فانهم – بطبيعة الحال – يعيشون في ظروف شح (معتدلة). هذا يطابق فحوى المحاججة السابقة ، وخلاصتها

---

[1] Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Op. Cit., p. 235.

ان تحديد مستوى الكفاية الذي ينبغي الوصول اليه ، يقتضي معالجة تشتمل على مقارنة بين كافة المطالبات ذاتها ، ثم مقارنتها مع الموارد المتوفرة.

وأضيف الى ما سبق ، اننا بحاجة للفصل بين معاناة الناس من جهة ، ووصولهم حد الاكتفاء من جهة أخرى. ان الواجب الأخلاقي الذي يدعونا للتخفيف من المعاناة الحرجة (كالجوع مثلا) لا يمكن صرفه الى واجب أخلاقي لحصول الشخص على ما يكفيه. هذا موضوع مختلف عن سابقه ، من حيث المستوى ومن حيث الالحاح الأخلاقي. في كلا الحالين ، أي حالة المطالبة القابلة للاشباع والأخرى غير القابلة للاشباع ، لا يمكن النظر الى الحق الاجتماعي أو المطالبة بالخيرات ، باعتبار أي منهما امرا مطلقا أو غير قابل للمقارنة. ومن هنا فانه يمكن للمساواتيين الخروج باستنتاج فحواه ان العدالة التوزيعية هي دائما مقارنة. هذا يعني ان المساواة التوزيعية ، لاسيما المساواة في ظروف المعيشة ، ينبغي ان تلعب دورا أساسيا في أي نظرية كاملة للعدالة على وجه الخصوص ، وفي النظريات الأخلاقية على وجه العموم.

الفصل الرابع

ديفيد ميلر: سيرته وهمومه الفكرية

كاتب المقالة التالية البروفسور ديفيد ميلر ، مفكر سياسي بارز وأستاذ للنظرية السياسية بجامعة أكسفورد. ولد في 1946. تدور اهتماماته العلمية حول العدالة الاجتماعية ، المواطنة والهوية الوطنية. وقد عرف بالعديد من الرؤى المتمايزة في هذه الموضوعات. كتب كثيرا حول العدالة الاجتماعية ، وقدم إضافات ملفتة للأعمال النظرية في التيار المساواتي. اهتم كثيرا ب "النظرية السياسية" واعتبرها جسرا بين الفلسفة الأخلاقية المتعالية وقواعد العمل السياسي اليومي. كما كتب بالتفصيل حول المسافة الواقعية والأخلاقية ، بين الإنسانية العابرة للحدود والقومية/ الوطنية ، التي تشكل سمة السياسة الجارية في عالمنا المعاصر. في الصفحات التالية لمحة سريعة عن بعض رؤاه ، لكن مقالته حول المساواة ، توفر فرصة أفضل للنفاذ الى المستوى العميق من تفكيره وانشغالاته.

أغراض التفلسف

لعل الميزة البارزة في اعمال ديفيد ميلر ، هي سعيه الحثيث لانزال الفلسفة من علياء المجردات الى ميدان الفعل اليومي ، حيث يكون جمهور الناس جزءا من عملية التنظير وتطبيق الرؤى النظرية أيضا. واقع الناس الحياتي ورؤاهم وتطلعاتهم ، كلها أمور تستحق الاعتبار ، ليس فقط لأنهم الجزء الأهم مما نسميه العقلانية الجمعية ، بل أيضا لأنهم ، بأشخاصهم ومصالحهم ، الهدف الوحيد لكل عمل فكري او سياسي.

اغفال الحقائق القائمة في الحياة الاجتماعية ، يؤدي بالضرورة الى إعاقة الجزء المهم من عمل الفلاسفة والمفكرين ، وهو اقناع الجمهور والنخبة ، بالتعامل الإيجابي مع نقدهم للواقع القائم ، والبدائل التي يقترحونها. ما لم نأخذ بعين الاعتبار الواقع الحياتي السائد ، والعوامل المؤثرة في ابقائه أو إصلاحه ، فلن نستطيع التأثير في الجمهور او النخبة ، الذين يشكلون القناة الوحيدة التي ستنقل تلك الأفكار من فضاء النظر والتأمل الى مسرح الحياة.

يريد الفلاسفة اصلاح حياة الناس ، او هكذا يقدرون عملهم. لكن ليس من المؤكد ان رؤاهم وتبريراتهم او تطلعاتهم ، سوف تحظى بالترحيب بين عامة الناس او نخبتهم ، بغض النظر عن قيمتها الفعلية. بعبارة أخرى ، فان عدم الاخذ بعين الاعتبار ، المبررات التي تحمل الناس على قبول الأفكار الجديدة او رفضها ، سوف يبقيها على الرف ، ويعطل فرصتها في التجربة العملية وفي التأثير الواقعي على حياة الناس.

أراد البروفسور ميلر إذن ، دفع الفلسفة السياسية للاشتباك مع الواقع ، وقاوم الميل لابقائها مجردة او متسامية على حياة الناس. وهو يطرح هذه الفكرة في صيغة سؤال استنكاري:

> هل تنحصر أغراض الفلسفة السياسية في التأمل النظري البحت ، هل سيكون الهم الأكبر لرجالها مركزا على توصيف الحالة المثالية التي ينبغي ان يتجه اليها المجتمع ، ام انها مطالبة بالانخراط في قضايا السياسة الدائرة

في المجتمع المعاصر ، والتي هي نتاج لظروف ابعد ما تكون عن المثالية؟.[1]

في الإجابة على هذا السؤال ، يقترح ميلر نوعا من تقسيم الأدوار بين الفلسفة السياسية من جهة وعلم السياسة والاجتماع من جهة ثانية. في بعض مراحل البحث نحتاج لاعتماد التأمل النظري البحت ، والعودة الى القيم الاساسية للحياة الإنسانية الحديثة ، كالحرية والعدالة والديمقراطية ، نعود اليها كقيم عامة معيارية لا ترتبط بمكان محدد او ثقافة خاصة. لكن حين ننتقل الى مرحلة التطبيق الفعلي لتلك المباديء والقيم ، فسوف ينتقل التركيز من الجانب المفهومي البحت ، الى الإطارات الواقعية وقواعد العمل ، الضرورية لجعل التطبيقات سلسلة وفعالة في الحياة اليومية. واقع المجتمع يعني بناه القيمية والاقتصادية وثقافته السياسية. وكل من هذه تسهم في تحديد الأولويات السياسية والقانونية التي سيتقبلها المجتمع او يرفضها ، كما تسهم في تحديد نوعية المؤسسات ومنظومات العمل الأنسب لتحقيق الأهداف. هذه المعارف واشباهها لا نحصل عليها من فلاسفة السياسة ، بل من علماء السياسة والاجتماع[2].

الاشتباك بين الفكر والواقع ، يعني ان تجد حلا للمشكلة المطروحة في الحياة الواقعية. فان لم يكن ثمة حل ، فعلى صاحب الرأي ان يساعد في فهم جوانب المشكلة وعقدها. ان الجواب على سؤال: لماذا

---

[1] David Miller, *Justice for Earthlings, Essays in Political Philosophy*, Cambridge (UK): Cambridge University Press 2013, p.17

[2] Miller, ibid., p. 17

يصعب علينا التوصل الى حل ، هو جزء من الطريق الذي يوصلنا الى الحل المنشود.

لكن اعتماد الحقائق الواقعية ، قد لا يكون أمرا يسيرا على الدوام. لا يخفي الأستاذ ميلر قلقه من الانغماس غير المتبصر في الواقع المريض. ليس من الضروري ان يقتنع الفيلسوف بالعوامل التي تجعل المجتمع ضعيفا او غير منتج. لكن انشغاله بتلك العوامل ربما يثبط عزمه على نقد الواقع القائم ، وطرح بدائل شديدة التعارض معه ، بحجة انها لن تكون مقبولة او لن تكون فعالة. دور الفيلسوف ينبغي ان يكون – في طبيعته – نقديا ومتطلعا لبدائل اكثر تقدما. لكن هذا يستدعي قدرا من الانفصال عن الواقع القائم ، وعدم الاعتراف به كقيد او كجزء من عملية التغيير.

هذا يجعلنا امام مفارقة حرجة: فمن جهة نحن بحاجة الى التمرد على الواقع وعدم قبوله ، لأننا نتحدث عن واقع بديل. لكن من الجهة الثانية ، نحن بحاجة الى الاعتراف بالحقائق القائمة ، واخذها بعين الاعتبار كعنصر مؤثر – سلبيا او إيجابيا – في عملية التغيير.

عبر ميلر عن هذه المفارقة ، حين أبدى خشيته من تحول الفلسفة السياسية الى تفكير محافظ ، راغب في التكيف مع تلك الجوانب من حياة الناس ، التي هي عرضية بطبعها ومؤقتة ، بدل الالتفاف عليها والعمل على إصلاحها ، والتركيز على الجوانب الأكثر أهمية والابعد أثرا[1] .

---

[1] Miller, ibid., p.19,

منظور تعددي

في مجادلته للفلاسفة النفعيين والليبرتاريين ، وجد ميلر انهم اختاروا ما قدروا انه الحل الذي ينطوي على قدر أقل من العيوب ، او الذي يعود بفوائد ترجح كثيرا على تلك العيوب (كما هو الحال في التصور النفعي للفعل العادل) او تلك التي تنسجم مع القيم الأساسية (كما هو منظور الفعل العادل عند الليبرتاريين). لكن كلا الخيارين سينتهي الى هدر لقيمة بعض الناس. لا يمكن ان يكون الفعل صحيحا من الناحية الأخلاقية ، وهو يتضمن هدرا مقصودا او معلوما مسبقا ، لقيمة بعض الناس او حقوقهم ، حتى لو كانوا اقلية صغيرة.

أدرك ميلر انه لا يوجد حل وحيد لأي مشكلة ، وانه لا يوجد حل يخلو من نقص. ولهذا اختار تتبع تلك المشكلات والعيوب وايضاحها ، كي يزيد من الخيارات الممكنة لعلاج كل واحدة منها. يرتبط هذا بقناعة راسخة لديه ، فحواها ان عقلانية الانسان قادته دائما الى مواجهة مشكلاته بحلول مركبة وليس حلا احاديا. الحل المركب يعني ان تقيم معادلة تتضمن تركيزا على احدى القيم في موضع وعلى قيمة أخرى في موضع ثان. هذا لا يتضمن انكار أي قيمة بل تأخيرها في الترتيب وتقديم غيرها ، من اجل التركيز على الأغراض النهائية لكل القيم ، أي منفعة الانسان.

ان النظريات التي تسعى لوضع حل وحيد او مطلق ، غالبا ما تكون مثالية ، أي غير واقعية وغير قابلة للتطبيق ، انها مجرد تجربة ذهنية لا جدوى فيها خارج اطار النقاش النظري.

في هذا السياق نفسه ، واجه ميلر إشكالية قديمة تتعلق بالحدود الموضوعية لقيمة العدالة. نعرف ان العدالة كقيمة مجردة ، وكذلك الفعل العادل كأبرز تمظهر لها ، لا يختلف – من حيث المبدأ – بين زمان وآخر او بين مكان وآخر. من هنا رأى العديد من الفلاسفة الاخلاقيين ان العدالة يجب ان تكون قيمة سائدة في كافة المجتمعات ، دون تمييز ، كما يجب ان تحكم العلاقة بين هذه المجتمعات. في الجانب التوزيعي على سبيل المثال ، تقتضي العدالة إعادة توزيع للموارد العامة لمنفعة الطرف الأقل حظا. ولنفس المبررات ، قيل ان المجتمعات الثرية تتحمل واجبا أخلاقيا في دعم ومساعدة المجتمعات الفقيرة حتى تصل الى مستوى معقول.

هذه الرؤية حملت ميلر على الدعوة للتمييز ، بين تطبيقات العدالة الاجتماعية في الاطار المحلي ، وتلك المرتبطة بالمفهوم النظري ، الذي اعتمده الداعون لما اصطلح عليه بالعدالة العالمية. مفهوم العدالة العالمية يتضمن بصورة موجزة الواجبات التي يتحملها مجتمع مقتدر ، إزاء مجتمعات ضعيفة او في حاجة للمساعدة. تتراوح الدعوة من الحد الأدنى ، الذي يقتصر على واجب الإغاثة في الحالات الطارئة والكوارث التي لا تحتمل الخلاف او التأجيل ، الى محاولة تحسين الشروط المعيشية في المجتمعات الأقل حظا ، حتى تقترب من نظيرتها القادرة او الغنية. من المفهوم بطبيعة الحال ان الحد الأدنى (الإغاثة الطارئة) لا تثير كثيرا من الخلاف ، لكن المستويات التالية ، هي التي تشكل نقاط اختلاف على

المستوى السياسي والفلسفي[1].

رأى عدد من المفكرين ان المساعدات الخاصة بالحالات الطارئة لا تندرج تحت عنوان العدالة ، ولا ينبغي ان تناقش في هذا الاطار ، لانها اقرب الى الشفقة الواجبة من جانب الانسان على أخيه الانسان. اما الانطلاق من عنوان العدالة ، فهو يتطلب قناعات مسبقة بالأساس النظري ، ولا سيما في مقدار الواجبات التي تترتب عليه ، تجاه اشخاص من اوطان مختلفة ، او غير مشاركين في انتاج الخيرات والسلع الاجتماعية التي هي موضوع للتوزيع.

ان كتاب ميلر "حول الوطنية = On Nationality" يعبر عن هذا الطموح لدى ميلر ، لوضع تصور يخرج مفهوم العدالة من الاطار المثالي ، الذي يتظاهر بانه اكثر أخلاقية ، الى اطار عقلاني يتفاعل مع الواقع القائم في كل بلد. يرى ميلر ان لكل انسان في هذا الكوكب حق على كل انسان آخر ، واننا بالتالي نتحمل واجبا تجاه بعضنا. لكن لا ينبغي اطلاق هذا القول ، دون ملاحظة الأولويات والترتيب العقلاني للواجبات. الرابطة الوطنية – وفقا لرؤية ميلر – ليست مجرد قائمة أسماء للمنتمين الى بلد بعينه ، بل هي منظومة قانونية واخلاقية ، تشكل أساسا لواجبات وحقوق متبادلة بين أعضاء هذه المنظومة ، متمايزة عن غيرهم من أعضاء

---

[1] لفكرة موجزة حول مفهوم العدالة العالمية مقارنة بنظيرتها الوطنية ، انظر ديفيد ميلر: **الفلسفة السياسية .. تمهيد موجز جدا.** ترجمة توفيق السيف. الفصل السابع ص 204. ن. إ. موقع **أرشيف** (سبتمبر 2021). https://talsaif.blogspot.com/2021/09/blog-post_2.html

المجتمعات والاوطان الأخرى[1].

[1] David Miller, *On Nationality*, Oxford: Clarendon Press, 1995.

المساواة والعدالة[1]

ديفيد ميلر

غرضي من هذه الورقة هو القاء المزيد من الضوء على مبدأ المساواة ، وتحديد ماهو القيم في هذا المبدأ. هذه الورقة ليست الأولى التي أعالج فيها مسألة المساواة. فقد سبق ان كتبت وتحدثت حوله. ومع ذلك أجد انه مازال امامنا الكثير مما يستحق النقاش والنظر في هذا المبدأ الضروري للحياة الكريمة. استيضاح قيمة المساواة يستدعي بالضرورة نقاشا في علاقتها بالعدالة. وهي علاقة اراها أكثر تعقيدا مما تبدو عليه في الظاهر. وربما لهذا السبب تعرضت – كما اعتقد – لسوء فهم متكرر.

(الجزء الأول)

اول ما يجدر الاهتمام به ، هو مفهوم المساواة ذاته: هل هو مفهوم ناجز متفق على معناه وحدوده؟.

---

[1] قدمت هذه الورقة اولا في مؤتمر حول "المساواة" عقد في جامعة ريدينغ (27 ابريل 1996). اني مدين لحضور الاجتماع لتعليقاتهم. كما اني مدين ل توني اتكينسون ، اندرو ماسون ، واندرو ويلياماس لاقتراحاتهم التي كانت عونا في مراجعتها قبل النشر. نشرت المقالة في:

Ratio (an International Journal of Analytic Philosophy) (Dec. 1997) pp. 222-237
https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/1467-9329.00042

يبدو ان بعض الناس مقتنع بان هذا التعبير مفهوم مكتمل ، واضح الابعاد ومحدد المعنى. هذا على الاقل ما يفهم من حقيقة ان بعض فلاسفة السياسة المعاصرين ، قد وصفوا انفسهم كمساواتيين egalitarian ، بينما اتخذ معارضوهم الجانب المعاكس ، فوصفوا انفسهم باللامساواتيين أو ضد المساواتيين anti-egalitarian. اعتقد ان الأمر بحاجة الى تأمل ، فمفهوم المساواة الذي نحن بصدده ، ليس ناجزا ولا هو محل اتفاق.

اعتقد على اي حال ان التعارض بين الفريقين غير ذي موضوع. فالجدل القائم بين من يسمون انفسهم مساواتيين ، ومن يعتبرون انفسهم معارضين للمساواتية (بالمعنى الذي يطرحه الفريق الأول) ، ينبغي أن يفهم على نحو مختلف ، كأن يكون اختلافا حول امكانية انصراف فكرة المساواة الى مفهوم معين دون سواه ، مثل المساواة في الجانب المعيشي أو الاقتصادي[1].

الخلاف المذكور يؤكد الحاجة لنقاش معمق كالذي نقترحه. لكن على اي حال ، لا ينبغي غض الطرف عن حقيقة انه لايزال ثمة تساؤل ، أو عدم يقين ، حول ما اذا كان ثمة ما يستحق الاهتمام في البحث عن **وعاء القيمة** في مبدأ المساواة ، اي ما الذي يجعلها ذات قيمة ، وما الذي يجعلنا نعتبرها كذلك. هناك أيضا قدر كبير من الريبة ، أو عدم اليقين ، حول العلاقة بين مفهومي المساواة والعدالة. وتظهر النقاشات الجارية

---

[2] David Miller, 'Equality' in G.M.K. Hunt (ed.), *Philosophy and Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990) pp. 77-98.

وجود ما يمكن اعتباره استقطابا حادا بين وجهتين:

أ) في **الجانب الاول** ثمة من يدعو الى ابقاء المفهومين منفصلين تماما ، ومتمايزين عن بعضهما. وحجة هذا الفريق ، ان الصلة بين العدالة والمساواة قصر على معنى محدد ، هو المعنى الشكلي الصرف ، الذي يتجسد في أمثلة من قبيل تطبيق القواعد على الجميع على قدم المساواة. ويترتب عليها ان الناس يحصلون على نصيبهم من الحقوق المتاحة في المجال العام ، كما يتحملون الكلف العامة ، من دون تمايز بين فرد والآخر. فلو ان شخصين ارتكبا نفس الجرم ، فسيحصلان على نفس العقوبة.

من نافل القول ان الذين يتبنون هذا الرؤية على وجه العموم (القول بأن العدالة والمساواة امران مختلفان) يعتقدون أيضا ان للعدالة قيمة رفيعة ، أما المساواة فليس لها ذات القيمة. وهذا الفريق هو الذي يعتبر نفسه معارضا للمساواتية anti-egalitarian.

ب) على **الجانب الثاني** ، يقف أولئك الذين يرون العدالة والمساواة قيمة واحدة ، أو على أقل التقادير ، **يرون العدالة التوزيعية تجسيدا لوحدة المبدأين.** هذا ما يظهر مثلا في الاستعمال المتكرر لعبارة "العدالة المساواتية = egalitarian justice" في الكتابات الأخيرة لرونالد دووركين ، امارتيا سين ، جيرالد كوهين ، وغيرهم ممن شارك في النقاش حول محور "المساواة في ماذا؟"[1] وهو نقاش يتناول حدود المساواة ، اي

---

[1] See for instance: Amartya Sen, 'On the Status of Equality', *Political Theory*, Vol. 24, No. 3 (Aug. 1996), pp. 394-400. https://www.jstor.org/stable/191919

الاجابة على **سؤال: إذا كان يتوجب معاملة الناس على قدم المساواة ، فهل يجب أيضا ان نجعلهم متساوين** ، بقدر الامكان ، في الموارد ، أو الرفاهية ، أو فرص الرفاهية ، أو القابليات ، أو غيرها؟. كان هذا النقاش قد انطلق بناء على افتراض ان المبدأ الذي نصبو اليه يتألف من المساواة والعدالة في آن واحد .

يظهر هذا جليا في الفقرة التالية التي نستعيرها من رونالد دووركين:

"نستعمل مصطلح المساواة في معناها المعياري.. ونعني به على وجه التحديد المجالات أو الجوانب التي يعتقد المتحدث انه ينبغي ان يكون الناس فيها سواء ، أو ان يعاملوا على قدم المساواة ، **باعتبار هذا موضوعا للعدالة**"[1].

يتضح إذن من حديث دووركين هذا ، انه ليس ثمة سؤال حول ما اذا كانت المساواة ذات قيمة ، أو لماذا هي ذات قيمة: الامر ببساطة ان المساواة جزء مندرج في مفهوم العدالة. **وفقا لهذه الرؤية ، فان التوزيع العادل للمنافع يساوي التوزيع المتساوي للمنافع.**

تبدو هذه الرؤية أقرب الى قلوبنا من نظيرتها الاولى. لكن علينا ان نتوقف قليلا لفحصها ، قبل ان نواصل الطريق. اذا كان الذي يقال هنا حقيقيا ، فكيف نفسر حقيقة ان كلا من العدالة والمساواة ، يطرح في النقاشات السياسية ضمن سياق مستقل عن الآخر ، كي يعالج قضايا

---

[1] R. Dworkin, 'What is Equality? Part 3: The Place of Liberty', *Iowa Law Review*, 73 (1987–8), p. 6.

خاصة به؟.

الواقع ان أيا من الفكرتين لا يطرح بصورة بارزة في البرامج السياسية للأحزاب ، لأسباب متباينة. فحين تعلن انك مناصر للعدالة ، فان هذا الاعلان لن يلفت –على الأغلب – نظر الكثير من الناس ، بل سيبدو اعتياديا جدا ، حتى بالنسبة لكتاب البرامج السياسية في هذه الأيام.

ولو تساءل أحدهم عن المقصود بالعدالة التي تتبناها ، فلعلك تقول مثلا انك تنوي العمل لتحقيق العدالة للمتقاعدين وكبار السن ، أو للأطفال المحرومين. هذه في حقيقة الأمر أقرب الى اعلان نوايا ، يشير الى اصطفاف المعلن الى جانب دعاة العدالة أو المطالبين بالعدالة ، في مفهومها العام. ومن هذه الزاوية فمن المرجح ان لا يثير أي جدل ذي أهمية ، نظرا لأن ما يعلن عنه مألوف جدا ومتعارف عند الجميع. سيعتقد السامعون على الارجح ان هذا هدف يتفق عليه الجميع ، لكن من يعلن عنه ، يتحدث عن سعي لتفعيله وانجازه لصالح الفئات المذكورة ، التي عادة ما ينظر اليها كفئات ضعيفة أو محرومة.

حين نصل الى المساواة ، سيبدو الأمر على النقيض. ان اعلان احد الاحزاب أو أحد المرشحين لمناصب سياسية ، عن دعم غير مشروط للمساواة ، ينطوي على قدر من المخاطرة. دعنا نقول ان إعلانا من هذا النوع ، يساوي – على المستوى السياسي – الإعلان بان نظاما منصفا للضرائب ، يتطلب ان يلتزم أشخاص مثلي بدفع ضريبة تزيد قليلا عما يدفعون في الوقت الحاضر. اي حديث عن المساواة سيثير قلقا عند فريق من المجتمع ، مالم يقدم المتحدث توضيحا كافيا ، يحدد نوع اللامساواة

القائمة التي ينوي التصدي لها ، من قبيل القول على سبيل المثال انه يعتزم تضييق الهوة بين الرجال والنساء في الأجور. بعبارة اخرى فان مبدأ العدالة يشكل نقطة اجماع بين كافة الرجال والنساء ، فيما عدا قلة محدودة من "النيتشويين الجدد" غير الناضجين half-baked neo-Nietzscheans ، الذين ربما لن يشاركونا الاحتفاء بذلك المبدأ الرفيع[1].

خلافا للعدالة ، فان مبدأ المساواة لم يحظ بنفس القدر من الاجماع. الذين يتبنونه من دون تحفظ ، ينتمون في الغالب الى شريحتين: الفلاسفة والمناضلين في ميادين السياسة[2]. قلة الذين يتبنون هذا المبدأ ، تدفعنا للتردد شيئا ما ، قبل ان نتقبل دمج المبدأين: العدالة والمساواة ، أو اعتبار احدهما فرعا من الاخر.

ومع هذا التوقف ، لابأس بالاشارة الى ان الصلة التي تربط بين الاثنين اقوى من تلك التي أقر بها الفريق الأول ، حين قال ان العدالة تتضمن فقط نوعا شكليا من المساواة ، مثل المساواة التي يشار اليها حين تطبق احدى القواعد على نحو سليم.

---

[1] استعرت هذا الوصف من شارلز تايلور:

Charles Taylor, *'The Politics of Recognition', Philosophical Arguments,* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995), p. 254.

لبعض التوضيحات حول تيار النيتشوية الجديدة ، انظر

Austin Harrington, Barbara L. Marshall, Hans-Peter Muller (eds.), *Encyclopedia of Social Theory, (Routledge 2006), p. 397*

[2] قصدي ان فئتي الفلاسفة والمناضلين هما الاكثر ايمانا بأن مبدأ المساواة ، مع تفسيره بصورة مناسبة ، يمكن ان يجيب على جميع اسئلتنا المتعلقة بالعدالة التوزيعية. اما الغالبية العظمى من الناس ، اي غالب الذين لا ينتمون الى هاتين الفئتين ، فالمرجح انهم سيتبنون أنواعا محددة من المساواة ، مثل تكافؤ الفرص ، أو المساواة السياسية ، دون جعل المساواة ككل هدفا رئيسيا او معيارا اخلاقيا للمشروعات السياسية.

- **ماذا يمكن ان تكون هذه الصلة يا ترى؟**

بعد قليل سوف اقترح رؤية ثالثة. لكن دعني أبدأ بتوضيح ما أشرت له سابقا من وجود **نوعين من المساواة القيّمة:**

نوع يربطها بالعدالة ، ونوع يفهمها كمبدأ مستقل. المساواة من **النوع الاول** (المرتبطة بالعدالة) مساواة توزيعية بطبيعتها. فهي تحدد ان منافع من نوع معين – الحقوق على سبيل المثال – ينبغي ان توزع بصورة متساوية ، لأن العدالة تقتضي هذا.

اما **النوع الثاني من المساواة فهو ليس توزيعيا** بالمعنى السابق. المساواة هنا لا تتناول مباشرة اي توزيع لحقوق أو موارد. بدلا من هذا فهي تعرّف مثلا أعلى لنظام اجتماعي ، يتعامل اعضاؤه فيما بينهم كأنداد متكافئين ، ويحصل كل منهم على قدر متماثل من التقدير والاحترام من جانب الآخرين. بعبارة اخرى فهي تتصور نظاما اجتماعيا لا يسمح بانقسامات على اساس المكانة ، بينما يسهل – في المقابل - اختراق حدود التقسيمات التقليدية ، ومعاملة الافراد بناء على معايير غير معيار الانتماء الطبقي على سبيل المثال. نستطيع تسمية هذا النوع الثاني من المساواة بالمساواة في المكانة ، أو حتى "المساواة الاجتماعية" ان شئت التبسيط.

هذان النوعان من المساواة ، التوزيعية والاجتماعية ، مختلفان تماما ، رغم انه في حالات محددة ، يجري الاستعانة بهما ، كما لو انهما يحملان معنى واحدا ، في دعم برنامج سياسي محدد ، على الاقل في خطوطه العريضة. يتضح التمايز بين النوعين في المثال الآتي: افرض اننا اردنا المجادلة لصالح تقليص التمايزات في الدخل ، مما تعرفه المجتمعات الليبرالية في الوقت الراهن. لو اردنا اقامة جدلنا على اساس

المساواة التوزيعية ، فسوف نحاول ايضاح ان هؤلاء الذين يتلقون دخلا اكبر ، ليس لهم حق خاص يبرر لهم هذا ، وان العدالة كانت تقتضي توزيعا للدخول اكثر مساواة ، أو ربما توزيعا متساويا تماما. بتعبير آخر ، سوف نحاول بيان ان الفريق الآخر ، اي اولئك الذين يحصلون على دخل دون المتوسط ، لديهم حق في المطالبة بجانب من الدخل الذي يذهب الى الشريحة الاعلى دخلا.

لكن لو اردنا – في جانب آخر – اقامة نقاشنا على ارضية **المساواة الاجتماعية** ، فسوف ينصب احتجاجنا على ان الفروق القائمة فعليا في المداخيل ، تترجم نفسها – شئنا ام ابينا – الى انقسامات اجتماعية. سنجادل ، على سبيل المثال ، بانه من المرجح ان اولئك الذين يقعون في النصف الادنى من متوسط الدخل ، سوف يشعرون بالغربة في الفضاء الاجتماعي ، وأنهم يتعرضون للاقصاء من الحياة الاجتماعية.

لا يقتصر الامر على شعور داخلي بين الاشخاص الأقل دخلا. فالفوارق الكبيرة في الدخل والمكانة ، تقود - بشكل طبيعي – الى بروز فجوة واسعة بين هؤلاء الذين تقع مداخيلهم في النصف الأدنى ، وبين المنتمين الى الطبقة الوسطى ، الذين ينعمون بمستوى معيشي مريح.

الفارق في مستوى المعيشة (وهو نتيجة للفرق بين معدلات الدخل) يثمر عن علاقة غير متوازنة أو مريحة بين اطياف المجتمع. ونعلم ان العبء الأكبر لنظام كهذا ، يقع على عاتق الذين يكسبون أقل. بعبارة أخرى فانه في نظام اجتماعي يفتقر الى المساواة ، يقع الجزء الاكبر من كلفة النظام على الشريحة المنخفضة الدخل ، وليس الشريحة الأعلى دخلا ، كما هو المفترض.

ينبغي ان تكون الحالة السابقة الذكر ، قد أوضحت الفارق بين جوهر الاحتجاج في كل من النوعين. وبهذا يتضح أيضا ان المجادلة التي تطرح في الحالة الثانية ، لا تدور حول عدم الانصاف في التوزيع ، بل حول سلامة النظام الاجتماعي. **محور هذه المجادلة هو ان مجتمعنا لا ينبغي ان يكون على هذا النحو.** حين نعارض اللامساواة ، فاننا نعارض - في حقيقة الأمر – نظام علاقات اجتماعية عليلا ، غير قادر على تفهم الحاجات الانسانية والقيم الناظمة للتفاهم بين البشر. ومن هذه النقطة بالذات ، فهو يتسبب في زرع بذور الريبة وسوء الظن بين الاغنياء والفقراء ، أو ربما الغرور والتبجح في جانب والتملق أو الخنوع في جانب آخر.

سوف نستكشف في السطور التالية كيف يتصل كل من نوعي المساواة بالعدالة. ان الغرض من دراسة الحالة الأولى هو التوصل الى تحديد دقيق للظروف التي في ظلها ، يتوجب علينا ، وفقا لدواعي العدالة ، ان نوزع الخيرات/السلع على بصورة متساوية.

اما **الغرض من دراسة الحالة الثانية ، فيتلخص في استكشاف كيف أن التزامنا بمثال أعلى مستقل للمساواة الاجتماعية ، يؤثر على تفكيرنا في العدالة الاجتماعية.** الفكرة هنا هي انه ثمة حالات تتضمن تطبيقات للعدالة ، لكنها – في الجوهر - ليست العدالة في المعنى المساواتي. حتى في هذه الحالات ، فان لايزال من الممكن ان نشكل البنية الاساسية على نحو يمكن التوزيع العادل من خدمة الغايات المساواتية.

(الجزء الثاني)

متى تقتضي العدالة مساواة في التوزيـع؟

اشرت في السطور السابقة الى انني لا أميل للرأي الذي تبناه بعض فلاسفة السياسة المعاصرين ، وفحواه أن العدالة مساواتية دائما. استطيع القول بصورة عامة ان العدالة تدعونا دائما لاعطاء كل ذي حق حقه. وفقا للمعادلة الكلاسيكية ، ومع الاخذ بعين الاعتبار طبيعة السلعة/الفرصة موضوع التوزيـع ، اضافة الى الظرف الذي يجري التوزيـع في إطاره ، فان العدالة قد تتطلب توزيعا غير متساو. في حالات كثيرة ، سيكون هذا الشكل أو ذاك من اشكال الاستحقاق desert، هو المعيار المناسب. ونعلم ان **التوزيـع طبقا للاستحقاق ليس مساواتيا.**

اعلم ان هناك من يفسر المطالبات المبنية على الاستحقاق[1] ، بانها مطالبات بالتعويض ، وليست حالات توزيـع اعتيادية ، مما يندرج في اطار موضوع النقاش هنا. لكني ارفض القول بأن المطالبات المبنية على استحقاق ذات طبيعة تعويضية دائما. يقال احيانا انه حين يكافأ الناس على جهودهم ، فان ما يحصل هو ان الكلف المندرجة في تلك الجهود ، يجري معادلتها أو التعويض عنها ، بدخل اضافي يحصلون عليه في وقت

---

[1] حول مفهوم الاستحقاق وصلته بالتوزيـع ، انظر

Peter Celello, **'**Desert**', in** *The Internet Encyclopedia of Philosophy* (IEP) Accessed: Oct., 3, 2019. http://iep.utm.edu/desert/ (المحرر)

لاحق. ومن هنا فان المحصلة الاجمالية هي نوع من المساواة[1]. أرى هذا التفسير بعيدا جدا عن الحقيقة ، ولا يمكن اخذه كوصف قابل للتعميم ، عن الحياة الواقعية ، حيث اعتاد الناس على مكافأة المجتهدين على جهودهم. هذا لا ينفي – بطبيعة الحال - احتمال ان تكون الفكرة صائبة في حالات خاصة ، ولو قليلة.

دعنا الآن نلقي ضوء على الفكرة التي اشرنا اليها في السطور السابقة ، اي "كلفة الجهد". في رأيي ان كون الجهد مكلفا أو غير مكلف ، يعتمد على:

أ. نوع الجهد الذي نتحدث عنه ، و
ب. الموقف الذهني للقائم بذلك الجهد.

لا أظن انا نريد القول بان علينا ان ندفع أجرا أقل ، لهؤلاء الناس الذين يستمتعون بعملهم ، ومثلهم الذين يرون قيامهم بذلك العمل واجبا التزموا بأدائه ، حين انضموا الى هذه الوظيفة ، بينما نعطي أجرا أكبر لأولئك الذي يرون عملهم عبئا مرهقا ، أو أنه – بطبعه - لا يستحق العناء. لا أظننا نريد قول شيء كهذا. لان مقتضى القبول به ، هو ان المكافأة على الجهد ليست حقا مكتسبا يقابل الجهد ، بل وسيلة لتحقيق المساواة. واذا قبلنا هذا المنطق ، فينبغي ان نقبل به كتفسير لأنواع أخرى من الاستحقاق ايضا.

- في اي من الحالات إذن ، تقتضي العدالة توزيعا متساويا

---

[1] For a view of this kind, see C. Ake, 'Justice as Equality', *Philosophy and Public Affairs*, 5 (1975), 69–89

للمكاسب والمنافع؟

الحجة الاولى: المن والسلوى

اولى الحالات التي تمثل موضوعا للتوزيع المتساوي ، هي حالة المنافع والمكاسب التي يجدها الناس امامهم ، من دون ان يبذلوا جهدا في ايجادها. فهي اقرب الى ما يمكن ان نسميه "من السما/المن والسلوى= manna-from-heaven" أو النعم غير المترقبة. انها مكاسب تستحق الاهتمام ، وهي قابلة للتوزيع ، لكن لا أحد يملكها فعليا ، أو يقدم شواهد جدية أو متينة تفيد ملكيتها ، أو ملكية جزء منها. هذه النعم من الاملاك العائدة لجميع الناس مشاعا ، وليس لأحد منهم أن يختص بها دون الآخرين أو يحوزها منفردا. في مثل هذه الحالة ، نعلم ان التوزيع المتساوي للمكاسب والاعيان ، هو النهج الوحيد الذي يتلاءم مع الاقرار بالتكافؤ في القيمة بين كافة أعضاء الجماعة. هذا اذن هو نوع التوزيع الذي تقتضيه العدالة في هذه الحالة.

من الممكن ان تتفق الجماعة على اتباع طريقة مختلفة لتوزيع هذه النعمة بين افرادها. دعنا نضرب مثلا باتفاق الجماعة على ان تضع النعمة كلها في كومة ، كي يقوم كل فرد بأخذ سهم منها بطريقة تشبه استلال قشة من الكومة. هذه الطريقة لا تضمن مساواة تامة بين حصص الافراد. لكن النقطة الجوهرية في المسألة هي اتفاق الجميع على ان لكل منهم حقا في المطالبة بسهم واحد. وانه يستطيع الحصول عليه ، ما لم يتنازل عنه مختارا.

سوف اعتبر هذه الحالة تخصيصا للعام أو استثناء من القاعدة

limiting case.[1] ذلك ان "من السما/المن والسلوى" رزق استثنائي في كلا الوجهين: فهو – أولا - يصل الى أيدي الناس من دون ان يبذلوا جهدا لتحصيله ، وهو – ثانيا – سلعة استهلاكية ، يقف الناس جميعا على قدم المساواة في الحاجة اليها (البيانات الواردة في الانجيل حول الحدث الاصلي الذي شهد نزول المن والسلوى على بني اسرائيل ، فيما يخص النقطة الأخيرة ، غامضة ومثيرة للالتباس. فهي توحي - من ناحية - بان حصة كل شخص محددة بما يساوي حصص الاخرين من المن والسلوى. لكنها من ناحية اخرى ، تشير الى ان هذه الحصة مهيأة بصورة من الصور على نحو يلبي حاجة صاحبها[2]).

مما يجدر ذكره في هذا السياق ان هناك من يدعو الى اعتبار الثروات الطبيعية في الارض ، قرينا للمن والسلوى ، من زاوية ان لكل انسان حق في حيازة حصة منها ، تساوي حصص الآخرين.

أرى ان المقارنة بين من السما/المن والسلوى وبين ثروات الارض الطبيعية ، غير موفق من نواح عديدة. دعنا نذكر أولا ان الثروات الطبيعية سلع انتاجية بقدر ما هي استهلاكية. من ذلك مثلا الزيت والفحم ، وكذلك الغزلان والتفاح وما أشبه. فقيمتها تعتمد على المعرفة ، إضافة

---

[1] Parfit says in a similar vein that in such cases ‘equality is the default: what we should aim for when we cannot justify distributing unequally’. Derek Parfit, ‘*Equality or Priority*?’, (Lindley Lecture, University of Kansas, 1991), p. 15

[2] طبقا لما ورد في الانجيل : " 17 ففعل بنو اسرائيل هكذا والتقطوا بين مكثر ومقلل 18 .ولما كالوا بالعمر لم يفضل المكثر والمقلل لم ينقص. كانوا قد التقطوا كل واحد على حسب اكله. "الانجيل ، سفر الخروج ، الاصحاح 16 ، الايات 17-18 18.

https://www.enjeel.com/bible.php?bk=2&ch=16 (المحرر)

الى توفر القابلية عند بعض الناس لاستعمالها.

الموارد الطبيعية الارضية ليست سلعا أو خيرات ملقاة على الارض ، تنتظر من يلتقطها ويستعملها ، كما هو الحال في "من السما". انها تحتاج الى جهد بشري وخبرات تتناسب مع نوع كل منها. الغزال يجب ان يصطاده شخص عارف بفنون الصيد. كما ان الفحم يحتاج الى تنقيب واستخراج ، اي معرفة بهذه الأعمال.

ربما يكون ثمة أسباب معقولة لعدم تقسيم هذه الموارد بين الناس ، وتحويلها الى حيازات خاصة. لعلها تلعب دورا حيويا في النظام البيئي على سبيل المثال. وهي تقدم – من خلال هذا الدور – فائدة عامة لجميع المخلوقات. هذه الاعتبارات لا تعطينا حلا لمسألة توزيع الموارد الطبيعية. لكنها توضح لنا ان التوزيع المتساوي ، لا يمكن انشاؤه من خلال قياسه على حالة المن والسلوى.

المساواة هي المبدأ المناسب لتوزيع سلع من نوع المن والسلوى. لكن هذا مشروط بكون جميع المستفيدين متساوين تماما لحظة وصوله. بمعنى ان لا يكون لأحدهم صفة مميزة ، تفتح الباب امام معايير أخرى لتؤثر في مسار اللعبة. نعلم ان هذا لا يمكن اشتراطه – بشكل عام - في حالة الموارد الطبيعية. من هنا فان نظرية في المساواة التوزيعية ، فحواها ان لكل فرد من سكان العالم حصة متساوية ، في الموارد الطبيعية التي

تزخر بها الارض ، هذه النظرية ستكون ضعيفة التأسيس وغير مستقرة[1].

الحجة الثانية: التوزيع في ظرف عدم اليقين

دعنا نستعرض الآن حالة ثانية ، ربما تشكل المساواة فيها ضرورة لضمان العدالة التوزيعية. في هذه الحالة يتوجب انجاز التوزيع في ظرف يشهد عدم يقين بشأن مطالبات الأفراد ، وهي مطالبات تحظى باعتبار عندنا. دعنا نأخذ المثال الآتي: أسعى لتأليف فريق من الأشخاص للقيام بمهمة معينة. وفي مقابل انجازهم لها ، ثمة منتج سيجري توزيعه بينهم.

في نهاية العمل ، لم أتوصل لطريقة موثوقة اعتمدها في تحديد حصة كل منهم ، في الجهد الاجمالي الذي أدى الى انجاز المهمة. أتوقع ان يكون بعضهم قد قدم مساهمة أكبر من غيره. لكن لا توجد طريقة لتحديد الفارق حسابيا (قل مثلا انهم جميعا اكملوا العمل المطلوب ، ولم يتوقف احدهم في منتصف الطريق). في مثل هذه الحالة ، يتوجب علي توزيع المنتج بالتساوي بين المشاركين ، من أجل تقليص مقدار الظلم الذي يتوقع ان ينتج عن أي توزيع غير متساو.

المثال البسيط التالي يوضح أين تقع المشكلة في الحالة المذكورة. دعنا نفترض ان الفريق الذي دعوناه لانجاز المهمة يتألف من 5 اشخاص ، وان عدد المنتجات التي ستنجز في النهاية هو 25. سوف افترض مسبقا

---

[1] لا أرمي من وراء هذا القول الى انكار ان لكل شخص في هذا العالم حق اساسي في الموارد الكافية الضرورية للعيش. لكني لا ادعو للمساواة في تلك الموارد. وقد عالجت مبررات التمييز بين الاثنين ، ودللت على موقفي المعارض لفكرة المساواتية الكونية في:

David Miller: 'Justice and Global Inequality' in A. Hurrell and N. Woods (eds.), *Inequality, Globalization, and World Politics*, Oxford University Press 1999.

، من دون معرفة لما سيحدث في الواقع ، ان كافة المشاركين يتساوون في القابلية للانجاز. اي ان الاحتمالات بينهم متساوية. هذه الاحتمالات تشمل مثلا أحسن الحالات ، وهي ان كل فرد سينجز 5 منتجات ، والاحتمال المعاكس وهو الأسوأ ، حيث ينتج شخص واحد مجموع ال 25 منتجا ، بينما يقتصر دور الاربعة اشخاص الباقين على التحرك بين بداية العمل ونهايته ، من دون انتاج فعلي. دعنا نحتسب مقدار ما وقع من ظلم ، بجمع الفارق بين عدد المهمات المنجزة والمنتجات التي استلمها اعضاء الفريق كمكافأة.

العضو	المنتج	المكافأة	الظلم الناتج
A	10	6	4
B	5	4	1
C	5	8	
D	3	2	1
E	2	5	
مجموع	25	25	6

نفترض مثلا ان اعضاء الفريق انجزوا المهام التالية: ,A10, B5, C5 ,D3, E2 وحصلوا مقابل هذا على المكافآت التالية A6, B4, C8, D2, E5. في هذه الحالة سيحسب مقدار الظلم الحاصل في تخصيص المكافآت على الوجه التالي:

$$(10 - 6) + (5 - 4) + (3 - 2) = 6$$ [1]

ان الظلم الذي وقع هنا يقدر ب 6 وحدات من اصل 25 وحدة. اذن فان توزيعا متساويا للمكافآت سوف يقلل الظلم المتوقع من جراء التوزيع المتفاوت[2].

بدلاً من ذلك ، قد يجادل المرء بأنه في ظل انعدام اليقين ، ينبغي للمرء أن يتصرف على نحو يؤدي لتقليص مقدار الظلم الذي يحتمل

---

[1] هذه ليست الطريقة الوحيدة لاحتساب الظلم في التوزيع. لكني اعتقد ان حجتي سوف تنطبق على كافة القياسات المعقولة ، مثل تلك التي تركز في حساباتها على مقادير العجز ومقادير الفائض ، وتلك التي تعطي قيمة مضاعفة لحالات العجز الاكبر دون الحالات الاصغر.

[2] آمل ان اتمكن من تقديم دليل كامل على هذه النتيجة في ورقة أخرى. لكن حتى في هذه الصورة الاولية ، فان تبدو يمكن ايضاح جدوى المعادلة على النحو التالي: أفترض أننا بدأنا بتوزيع متساوٍ للمنتجات ، بحيث يحصل كل من A ، B ، C ، D ، E على 5 وحدات.

دعنا الآن نذهب في اتجاه اللامساواة: انقل A إلى 5 + X و B إلى 5 –X. هل سيقود لزيادة الظلم أم تقلصه؟ بالنسبة لبعض الثنائيات ، سيؤدي هذا التغيير الى تقليص الظلم الواقع على احد الاعضاء. لكنه سيكون اشد وبالا على غيره ، بينما لن يكون ذا أثر على عضو ثالث.

يتضح اذن ان كل حالة شهدت تقليصا لمقدار الظلم ، قابلتها حالة معاكسة زاد فيها الظلم. وذلك ببساطة عن طريق عكس مساهمات A و B ، وتبعا لفرضية F أو أي مجموعة من المساهمات تتضمن A9 و B6 ، مثلا ، هناك احتمال مماثل يشمل A6، B9.

وفي الوقت ذاته ، لو أمكن ادراج مساهمة A و B في نطاق 5 –X إلى 5 + X ، فإن تأثير الابتعاد عن خط التساوي سيظهر على شكل غلبة الحالات التي يزداد فيها الظلم ، مع ندرة في الحالات التي تشهد تحسنا في المقابل. من هنا نستنتج ان ثمرة الخروج عن خط المساواة ستكون زيادة في الظلم المتوقع. والخطوة التالية هي تعميم هذه النتيجة ، كي تغطي حالات من الابتعاد عن خط التساوي ، أكثر تعقيدًا من المثال الحاضر.

وقوعه على اي فرد ، إلى ادنى الحدود الممكنة. هذا أيضا قابل للتحقيق بواسطة التوزيع المتساوي.

بيان ذلك:

دعنا نفترض ، انه في أسوأ الحالات ، نجح أحد أعضاء الفريق منفردا ، في انتاج مجموع ال 25 وحدة ، التي كان متوقعا ان ينتجها الفريق باكمله. لكن عند توزيع المكافآت ، منح هذا العضو 5 وحدات فقط ، أي ان الظلم الذي وقع عليه يبلغ 20 وحدة. في ظل اي نظام توزيع آخر (غير التوزيع المتساوي) فانه من المحتمل ان يحصل على أقل من 5 وحدات. وبالتالي فان الظلم الواقع عليه سيكون اكبر من 20 وحدة. مع اختيار التوزيع المتساوي ، نعرف ان أكبر قدر من الحرمان يمكن ان نتسبب فيه لأي شخص ، هو 20 وحدة من الفوائد. لكن لو اخترنا أي نظام توزيع آخر ، في نفس الظروف (حالة عدم اليقين) فان مقدار الحرمان هذا قد يكون أكبر.

هذا الاحتجاج نفسه قابل للتطبيق ، حيثما كان معيار التوزيع هو الحاجة ، من دون ان تتوفر – في الوقت نفسه – طريقة موثوقة ، لمعرفة ما الذي يحتاجه هذا الشخص وما الذي يحتاجه الشخص الآخر ، كي نقيم رابطا صحيحا بين التوزيع والحاجة. أقترح انه في حال كهذا ، سوف يكون الاقتسام المتساوي للموارد المتاحة ، الوسيلة الاكثر موثوقية لتقليل الانحراف المحتمل عن توزيع عادل تماما .

لدي شك في ان شيئا مثل سلسلة التعليل هذه ، قد تكون قيد

التطبيق في حالات واقعية ، نظير حالات الناس الذين يتوجب عليهم اجراء حسابات معقدة ، للتوصل الى تقسيم عادل للموارد بين المستحقين. مثل هؤلاء سيلجأون – في الاغلب – الى التقسيم المتساوي باعتباره الحل الابسط للمشكلة.

هناك اضافة الى ما ذكر ، جانب إجرائي نوعا ما في المسألة: اذا قمت بتقسيم متساو للحصص ، فلن يجرؤ أحد على اتهامك بالانحياز ، أو محاباة احد أو بعض اصحاب الحق ، على حساب الآخرين. لكن وراء هذا ، ربما تكمن فكرة أخرى ، خلاصتها انك قد لا تكون مضطرا لاجراء حسابات دقيقة ، أو لعلك قلق من الوقوع في أخطاء ، لو حاولت اجراء حسابات دقيقة ، عندئذ فان التقسيم المتساوي ، سوف يقلص احتمالات الانحراف عن الانصاف.

حجة عدم اليقين التي للتو سقنا أمثلة عنها ، يمكن أخذها الى مدى أبعد. دعنا نفترض مثلا انك متشكك في قياس الاستحقاق ، في مستوى التطبيق ، إن لم يكن في المبدأ. دعنا نفترض أيضا انك مؤمن بحق الناس في المكافأة ، فقط وفقط اذا كانوا قد تحملوا ، بصفة شخصية ، العبء الذي أثمر عن نتيجة بعينها. لكنك أيضا تظن انه في الحالات الواقعية ، من المستحيل تقريبا ان تفصل بين الجهد الذي بذله هؤلاء الأشخاص حتى انتجوا ، وبين التأثير المساعد لعوامل ليست من انشائهم ولم يبذلوا أي جهد في الحصول عليها ، مثل المواهب الطبيعية. الى ذلك ، ربما تكون ممن يساند فكرة التوزيع المتساوي للدخل ، على ارضية ان هذا سيختصر – بالتأكيد – المسافة التي تفصلنا عن المستوى النموذجي

للتوزيع المنصف ، اي التوزيع بحسب الاستحقاق[1].

ليس في نفسي ريبة تجاه فكرة الاستحقاق desert. لكني اعتقد ان بعض المساواتيين ربما يقيمون اعتقادهم هذا على اعتبارات من هذا النوع. لاحظ ان هذا سوف يعطيك ايضا مبررا لمقاومة الاقتراحات الداعية لتطبيق مبدأ باريتو Pareto-superior [2] في اللامساواة: اذا سئل السؤال المألوف: لماذا تختار 5, 5, 5, 5, 5 حين يكون بديل مثل 6 ,7 ,7 ,9 ,12 متوفرا؟. المساواتي الذي في ذهني سوف يجيب: لانه اقرب للانصاف. حين لا يكون لديك مبرر معقول لاعتبار ان الشخص الذي حصل على 12 في التوزيع الثاني ، كان يستحق اكثر من الشخص الاول الذي حصل على 6 ، حين لا يكون لديك مبرر لهذا ، ينبغي ان يزداد توقعي للظلم اذا تحركت من التوزيع الاول الى الثاني.

قدمت حتى الان مجادلتين من أجل المساواة ، انطلاقا من مبدأ العدالة. لعل القاريء قد لاحظ ان كليهما ذو طبيعة سلبية. تقول **المحاججة الاولى**: ان العدالة تستدعي ان يكون التوزيع متساويا ، حين لا يكون ثمة فوارق ذات صلة بين الاشخاص (كما في حالة المن والسلوى التي عرضناها آنفا). اما **المحاججة الثانية** فتقول: ان التوزيع المتساوي يجعلك أقرب الى العدالة ، حين تفتقر الى اي دليل أو كفاءة محاسبية

---

[1] حول مفهوم "الاستحقاق" وعلاقته بالجدل حول المساواة ، انظر جون رولز: العدالة كانصاف ، اعادة صياغة ، ترجمة حيدر حاج اسماعيل ، المنظمة العربية للترجمة (بيروت 2009) ص 194 (المحرر)

[2] لبعض التفاصيل عن "أمثلية باريتو" ، انظر ‘Pareto efficiency’, *Wikipedia*,
https://en.wikipedia.org/wiki/Pareto_efficiency (المحرر)

للتوصل الى حل عادل تماما (كما في حالة فريق العمل ذي الخمسة اشخاص).

الحجة الثالثة: العضوية المتساوية

اما **المحاججة الثالثة** فهي اكثر ايجابية. فهي تقول: ان الأعضاء في جماعة ما يستحقون المساواة في المعاملة. اي ان عضويتهم في الجماعة بحد ذاتها ، تمنحهم حق المطالبة بالمعاملة المتساوية. بناء على هذا فان الاعتراف بعضوية شخص ما في الجماعة ، ثم انكار حقه في المعاملة المتساوية ، أو حرمانه من منفعة أو ميزة مساوية لما يحصل عليه الاعضاء الآخرون ، هذا الانكار أو الحرمان يعتبر نقضا للعدالة.

الجماعة التي نتحدث عنها ، قد تكون اي شيء من حيث الحجم أو موضوع العمل ، أو طبيعة الرابطة الداخلية أو سبب قيامها الخ. ربما تفكر في جمعية تطوعية مثل ناد للعب الاسكواش (التنس الارضي) ، أو اي جمعية مماثلة. الشخص الذي ينتمي لعضوية هذا النادي ينبغي ان يتمتع بفرص مماثلة لبقية الاعضاء: ان يحجز صالة لعب مثلا ، ان يخدم كعضو في ادارة النادي ، وما الى ذلك.

هذه امثلة على جماعات صغيرة. لكن المبدأ نفسه ينطبق على الجماعات العليا ، مثل المجتمع السياسي بكامله. كل شخص كامل العضوية في مجتمع سياسي فهو مواطن. **وبصفته مواطنا ، فان له حق المطالبة بالمعاملة المتساوية مع بقية المواطنين** ، في شريحة واسعة جدا من الحقوق والمنافع المتاحة في المجال العام ، بدءا من الحق في الحماية القانونية ، الى حقوق التصويت ، والرعاية الاجتماعية ، وما إلى

ذلك.

خلاصة هذه الحجة اذن: ان عضوية الفرد في جماعة ، تمنحه حقا في المعاملة المتساوية مع سائر الأعضاء هذه الدعوى التي تبدو للكثيرين بديهية ، تواجه اعتراضا من زاويتين:

الاعتراض الأول : مبدأ المساواة ليس الأساس الذي اقيمت عليه حقوق أعضاء الجماعة:

فحوى هذا **الاعتراض** ان العضوية في جماعة ، ربما تمنح الفرد ميزات أو حقوقا معينة. لكن ليس ثابتا ان هذه تندرج في اطار المساواة ، أو تفهم ضمن شروطها. بل هي نوع من التأهل لمقدار مطلق من المنافع والحقوق ، التي جرى تعريفها كسلع أو فرص أو خيرات مشتركة في اطار الجماعة.

هذا **التفسير غير وارد** في نظري. وهو ما سأشرحه حين نبدأ في استكشاف حقوق المواطنة ، باعتبارها احدى الحالات التي يتمظهر فيها مبدأ المساواة.

حقوق المواطنة

دعنا نأخذ بعين الاعتبار الطيف الواسع من الخدمات العامة ، التي يحصل عليها المواطنون من حكوماتهم ، بشكل مباشر أو غير مباشر ، من الرعاية الصحية الى التعليم الى الاتصالات والمواصلات وما الى ذلك. في كثير من الحالات يعتبر الحصول على هذه الخدمات امتدادا وتكملة للحقوق الاساسية ، التي تترتب على اكتساب صفة المواطنة ، وليست

حقوقا أساسية غير قابلة للفصل عن صفة المواطنة. ونشاهد اليوم ان هذه الخدمات باتت موضوعا للاختيار الجمعي ، حيث يختار المواطنون (أو ممثلوهم) الخدمات التي سيتم تقديمها وفي أي مستوى. ونعلم ان هذا كله يعتمد في المقام الاول على مستوى النمو الاقتصادي للبلد ، كما ان التركيز على نوع من الخدمات أو اكثر ، يرجع للقيم السائدة ، ومقدار الاهمية التي توليها الثقافة العامة للمجتمع لكل من تلك الخدمات.

دعنا نأخذ كمثال قطاع النقل: فهل يمكن لأي دولة ان تتخلى عن مسؤوليتها في انشاء الانظمة الاساسية ، التي تسمح للناس بالتحرك السلس والانتقال من مكان الى آخر ، مثل الطرق والسكك الحديدية للنقل العام ، وما اليه؟[1]. هذا أمر في غاية الوضوح. لكن ليس من الواضح كيف سيعرف الانتقال الحر من مكان الى آخر ، ضمن هذا المستوى أو ذاك ، والتزام الحكومة بانشاء الطرق وسكك الحديد ، باعتبارها حقوقا. ليس من السهل تحديد الشروط أو الإطار الذي ستصاغ وفقها وفي اطارها مثل هذه الحقوق. ويزداد الامر عسرا حين نأخذ بعين الاعتبار حقيقة التفاوت الواسع في سياسات النقل بين بلد وآخر. نجد على سبيل المثال ان البلدان القليلة السكان تضع سياسات النقل على نحو يوفر لغالبية السكان ، امكانية اقتناء مركبات خاصة. بينما تميل البلدان التي تعاني من ازدحام السكان ، الى التركيز على انظمة النقل العام وتشجيع غالبية السكان عليه ، وتثبيط الرغبة في اقتناء سيارات خاصة.

---

[1] لا اعني انه يتوجب على الحكومة ان تكون مزودا مباشرا لهذه السلع ، القصد ان عليها مسؤولية ، على الاقل في وضع الاطار القانوني المناسب ، لكي يقوم الموردون من الاهالي بهذه المهمة.

ما هو جدير بالاعتبار من منظور المواطنة ، ليس تمتع كل فرد بقدر محدد من الحركية والقابلية للانتقال. المهم حقا هو ان اي نظام يتبناه المجتمع السياسي ، ينبغي ان يكون – بقدر الامكان – متوفرا لكافة المواطنين على قدم المساواة. شرط المساواة هذا سيهدر حين يكون نظام المواصلات العامة المتوفر لسكان الارياف – على سبيل المثال – أدنى مستوى وكفاءة ، من نظيره المتوفر لسكان المدن. وكذا الحال لو كانت سياسات النقل تميل بشدة لصالح الاعتماد على السيارات الشخصية ، وتركت – بموازاة هذا الميل – أقلية معتبرة الحجم من المواطنين الذين لا يستطيعون امتلاك سيارة ، تركتهم تحت رحمة نظام مواصلات عامة ، متدني المستوى وقليل الكفاءة. لا يمكن ابدا القول ان نظاما اجتماعيا كهذا ، يعامل المواطنين جميعا على قدم المساواة ، أو يقر بأن المعاملة المتساوية حق لهم.

ليس ثمة شك في أن تحقيق المساواة التامة في التعامل ، لكل فرد ، أمر مستحيل. لكن هذا ليس نهاية القصة. ثمة مجموعات تدعي ان سياسات النقل التي تتباها الدولة ، قد ادت الى تقليص ملموس لفرصها في التنقل الحر ، بالقياس الى بقية المواطنين. مثل تلك المجموعات ، عليها ان تعرض قضيتها وان تطالب بتغيير تلك السياسات ، استنادا للحقوق العامة لأعضائها ، كمواطنين ، ومنها مبدأ المساواة ، اي كونها صاحبة حق في الحصول على نصيب من الخدمات العامة ، يساوي ما يحصل عليه كل مواطن آخر.

يلزم هنا الاشارة الى ان فكرة ارتباط الحقوق بالمواطنة ، تنطوي

على أبعاد عديدة مختلفة. وما ذكرناه في السطور السابقة مثال عن أحد الجوانب البسيطة. لكن لو أردنا الاشارة الى أحد الحقوق الكبرى (التي تؤثر أيضا على شريحة واسعة من الحقوق الاخرى) فسوف نذكر مثلا **الحق في التصويت** ، باعتباره أبرز الحقوق السياسية التي يمارسها الفرد تبعا لكونه مواطنا.

- **لماذا نصر على الحق المتساوي في التصويت: لكل مواطن صوت واحد له قيمة واحدة؟.**

ان قيمة الصوت الذي يودع في صندوق الانتخاب ترجع ، ماديا ورمزيا ، الى التوزيع الاجمالي لحقوق التصويت في المجتمع السياسي. اذا تبنى هذا المجتمع نظاما للتصويت التعددي ، كالذي نادى به جون ستيوارت ميل ، حيث يمنح المواطنون اعدادا مختلفة من الاصوات ، تتناسب مع قابليتهم لاتخاذ القرار في القضايا السياسية ، وهو امر يمكن اثباته بمستواهم الدراسي على سبيل المثال[1]. في حالة كهذه فان حيازة المواطن لصوت واحد سيجعله - من حيث المبدأ - عاجزا عن التأثير في المستوى السياسي ، لكن القضية الأهم في هذه القصة هي ان إقرار المجتمع السياسي لنظام كهذا ، يساوي اعلان المواطنين ذوي الصوت الواحد ، كمواطنين من الدرجة الثانية.

---

[1] للاطلاع على مناقشة تفصيلية لرؤية ستيوارت ميل ، انظر:

Trevor Latimer, ‘Plural voting and political equality: A thought experiment in democratic theory’ European Journal of Political Theory, vol. 17, 1: pp. 65-86. Jun 2015.

https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/1474885115591344

لا احد في هذا العصر ، يفكر في تقسيم المواطنين الى درجات وطبقات. لهذا السبب فان مشروع التصويت التعددي خرج تماما من دائرة النقاش ، ولم يعد احد ليقبله ، حتى كاحد الاحتمالات ، فضلا عن الدعوة اليه أو تبنيه. حين يكون اي شخص بالغا وحاملا لجنسية البلد ، فانه ، بمجرد حمله للجنسية ، اي اعتباره مواطنا ، سيحصل على شريحة من الحقوق الاساسية ، تساوي تلك التي يملكها كل عضو آخر في المجتمع السياسي. وأبرز هذه الحقوق ، وأكثرها وضوحا من حيث التعبير المادي عن المعاملة المتساوية ، هي التساوي في حقوق التصويت. وهذا يقودنا الى الاعتراض الثاني.

الاعتراض الثاني: العضوية قد لا تكون درجة واحدة

يتناول الاعتراض الثاني طبيعة الحق الذي اسميناه بالمساواة ، واعتبرناه أساسيا في كل جمع. حيث يثور هنا سؤال: اليست المساواة المطلوبة في الجماعة ، كما ناقشنا آنفا ، صنيعة لعرف الجماعة نفسها؟. لو عدنا الى قصة نادي الاسكواش (التنس) ، فهذا الاعتراض وارد. اذا كان النادي قد تأسس وفق نظام أو لائحة ، تقر بأن كل عضو فيه يملك نفس الحقوق التي يملكها بقية الاعضاء ، عندئذ يتوجب ان يعاملوا جميعا على قدم المساواة ، سواء تعلق هذا الحق بتوزيع صالات اللعب أو في المشاركة في الادارة أو غيرها.

لكن هذا قد لا يصلح كقاعدة عامة. قد يكون لدينا ناد آخر تأسس وفق نظام عضوية هرمي ، اي ان هناك أعضاء في مراتب أعلى وغيرهم في مراتب أدنى. عندئذ سيكون مقتضى العدالة هو التمايز في المعاملة ، بين

الاعضاء الذي ينتمون الى درجات مختلفة. فوق هذا وذاك ، فان مبدأ العدالة بذاته ، لا يقرر اي نوع من النوادي يجب ان تنتمي اليه.

لا نستطيع القول ان هذا الاعتراض خطأ أو غير وارد تماما. ربما يوجد اناس يعتبرونه صحيحا ومعقولا. لكنه – من ناحية ثانية – لا يستطيع الصمود في الاطار المذكور أعلاه. ليس من الحوادث العرضية أو الصدف المحضة اننا نقيم جمعياتنا ومنظماتنا على ارضية المساواة. مثل هذه المنظمات والجمعيات تتمتع بقيمة واعتبار من نوع ما في نفوسنا. هذه القيمة ستضيع فيما لو اخترنا شكلا تراتبيا/هرميا للعضوية فيها. حين نشارك في هذه الجمعيات كأعضاء متساوين ، فان هذه المشاركة تمنحنا نوعا من الاعتراف الضروري للذات الحديثة. نحن لا ندعي هنا ان حاجة الانسان – بما هو انسان - لهذا الاعتراف ، وفي هذا الاطار خصوصا ، تمثل حقيقة كونية. ليس الامر كذلك. ولهذا قلنا في السطور السابقة ان فكرة النظام الهرمي ، رغم تهافت ارضيتها ، ليست خطأ بالكامل أو غير واردة بشكل مطلق.

لكن بالنسبة لاشخاص مثلنا ، فان الاعتراف يجب ان يأخذ هذا الشكل ، اي الحقوق المتساوية والمعاملة المتساوية. ولهذا السبب نشدد على ان عضويتنا في اي نظام ، يجب ان تقام على قاعدة المساواة. ويكتسي هذا المبدأ اهمية اعظم حين يتعلق الأمر بالعضوية في أعلى تلك الانظمة قدرا وأهمية ، أعني به الدولة الوطنية. بعد ذلك نقول ان مبدأ العدالة يتطلب ان يعامل كافة الاعضاء في نظام واحد ، على قدم المساواة ، حين يتعلق الأمر بمنافع مكتسبة بحكم العضوية في الجماعة.

وكما قلت في موضع سابق ، فان هذه المحاججة ترتقي الى مستوى (المحاججة الايجابية) دفاعا عن قيمة المساواة. حين نقول بأن كل شخص يتمتع بحقوق سياسية متساوية ، فاننا لا نعني انه لا يوجد اختلاف بين هؤلاء الاشخاص ، اختلافا ربما يبرر تكليفات غير متساوية ، ولا نعني اننا غير واثقين في قدرتنا على ممارسة التمييز في معاملة الناس. نحن نقول بوجوب المعاملة المتساوية لكافة اعضاء الجماعة ، لأننا نجد انه من الامور القيمة والايجابية ان تترسخ قيمة المساواة في هذه المنطقة.

(الجزء الثالث   )

هذه اذن هي الحجج التي توضح – من زاويتين ، سلبية وايجابية – لماذا تقتضي العدالة ، في بعض الاحيان على الاقل ، توزيعا متساويا للموارد والحقوق.

سوف انتقل الآن الى نقطة أخرى مهمة أيضا وهي **المساواة الاجتماعية**. سوف اسعى لاستكشاف جوانب أكثر من هذه الفكرة ، التي سبق ان قلت انها قائمة بذاتها ومستقلة عن فكرة العدالة.

المساواة الاجتماعية

قد يظن بعضنا ان مجتمعا يقيم العدالة ، سيكون أيضا مجتمعا يقيم المساواة ، بالمعنى الثاني الذي نحن بصدده الآن ، أي المعنى الاجتماعي. لكن هذه مسألة تجريبية. فهي رهن بتوفير شواهد ، ولا تكفيها المجادلة النظرية حول امكانية الربط بين العنصرين (المساواة الاجتماعية والعدالة).

نستطيع توضيح النموذج المثالي للمساواة الاجتماعية بطرق عديدة. لكن أخشى أنه سيكون من الصعب تقديم تعريف جامع مانع. سبق ان أشرت الى ان الأمر يتعلق بكيفية تقدير الناس بعضهم بعضا ، والكيفية التي يعتمدونها في تسيير علاقاتهم الاجتماعية.

ليس ضروريا ان يكون الناس متساوين في القوة/السلطة ، أو في الثروة والمكانة ، كما لا يقتضي الأمر ان يتساووا في المواهب الطبيعية كقوة الجسد أو الذكاء. يمكن لهم ان يكونوا مختلفين في كل من هذه

الجوانب ، وقادرين في الوقت نفسه على بناء علاقاتهم على اساس المساواة.

الجوهري في المسألة هو مدى تقديرهم لهذه الاختلافات. ثم ، وعلى نحو خاص ، مدى تاثير تلك الفوارق على العلاقة فيما بينهم ، ولاسيما اتخاذها اساسا لبناء نظام اجتماعي طبقي متصلب ، يجعل الشخص (أ) اعلى من الشخص (ب) على الدوام ومن دون ان يسمح بالخيار المقابل ، اي ان يكون (ب) أعلى من (أ) في اي ظرف.

حينما تسود المساواة الاجتماعية ، يشعر الناس بان كل عضو في المجتمع يتمتع بمكانة وقدر ماثل لبقية مواطنيه ، قدر يتجاوز التصنيف القائم على ابعاد معينة تتسم بالتفاوت بين الاشخاص. ويعبر عن هذه التقدير والتجاوز في طريقة تعامل الناس مع بعضهم البعض. فهم – على سبيل المثال – يستعملون طرقا متماثلة في مخاطبة بعضهم (اطلق مايكل والزر على المجتمع المساواتي ، اسم "مجتمع السادة society of misters "[1]). في هذا المجتمع يحيي الناس بعضهم البعض بالمصافحة بالايدي وليس بالانحناء أو الركوع ، يختارون اصدقاءهم بناء على الذائقة المشتركة والمصالح المشتركة ، وليس تبعا للمكانة الاجتماعية .. الخ.

اعتقد ان المساواة الاجتماعية ، كمثل أعلى وقيمة قائمة بذاتها ، راسخة في الضمير الاخلاقي للمجتمعات الانسانية المعاصرة ، على نحو أعمق بكثير مما يظهر في جدالاتهم السياسية. وحينما يتراجع الناس عن

---

[1] M. Walzer ,*Spheres of Justice* (Oxford: Martin Robertson, 1983, p. 256

المساواة ، كما يفعلون بين حين وآخر ، فانهم يعبرون عن موقف رافض لنمط محدد هو المساواة التوزيعية الشاملة.

بهذا المعنى فانه يبدو ان الناس كثيرا ما يتصرفون بطريقة توحي بأنهم ربما يريدون ترسيخ التمايزات الطبقية. لكن هذا لا يوضح الصورة الكاملة. فهؤلاء الناس انفسهم ، لا يعتبرون هذه التمايزات والفواصل الطبقية ، مشروعة. ثمة دليل صغير على هذا المدعى ، يمكن العثور عليه حين تتأمل في الحمولة المعنوية لمصطلح التلطف والتواضع.

حين يعيش المرء في مجتمع منقسم طبقيا ، ثم يقدم تنازلات أو يتحدث عن التواضع ، فانه – وفق تعريف د. صامويل جونسون – كمن يتخلى عن امتيازات الوجاهة تطوعا ، ليندمج بارادته ، وفي شروط متساوية ، مع من يعتبرون عادة ، أدنى منه في المكانة [1]. ان التنازل – في حالة كهذه - ليس مجرد مبادرة براغماتية ، بل تعبير مادي عن قناعات راسخة في داخل نفس الانسان. وهو – بهذا المعنى – من الفضائل. انه لأمر في غاية اللطف ان تغض الطرف عن فوارق بينك وبين الآخرين ، حين يكون لديك الحق في التمسك بها ، واستثمار ما يترتب عليها من منافع.

ينبغي القول ان هذا من فضائل العصر الحديث. أما في عصر جين اوستن (1775-1817) فقد كانت فكرة التواضع من قبل اصحاب الامتيازات ، أمرا ملتبسا. لعل الذي قرأوا روايتها الشهيرة "كبرياء وهوى"

[1] John Simpson & Edmund Weiner (eds.), *Oxford English Dictionary*, 2nd ed. (Oxford: Clarendon Press, 1989) vol III, p. 681

أو ربما شاهدوها على التلفزيون ، يتذكرون السيد المريع كولينز ، الذي كان دوره الرئيس هو الثناء على تلطف راعيته السيدة كاثرين بي برغ. صورت اوستن هذا الرجل ، كولينز ، كشخص هزلي ومثير للشفقة في آن. ومع انها ارادت – كما يبدو - تقديم صورة ساخرة للرجل. الا انها قدمت في طيات روايتها شرحا وافيا للعالم الاخلاقي ، الذي كان ينظر – يومئذ - الى التواضع والتلطف ، باعتباره فضيلة استثنائية[1].

لم يعد الامر على هذا النحو في أيامنا هذه. التلطف والتواضع لم يعد فضيلة خاصة ، يستحق اصحابها الثناء والمدح ، كما كان يفعل كولينز لراعيته السيدة برغ. لم يعد ممكنا امتداح شخص رفيع المقام ، بانه لطيف أو متواضع ، لأن المجتمعات ما عادت تولي تقديرا خاصا أو حقوقا استثنائية لحملة الالقاب ، كما كان الأمر في الماضي ، ولم يعد لهؤلاء ميزة أو مكانة خاصة دون سائر الناس ، لمجرد انهم ورثوا هذا اللقب أو ذاك. بل لم يعد التمسك بالامجاد العائلية القديمة ، وما ترتب عليها من نفوذ أو حقوق ، امرا سائغا للأجيال الجديدة من أبناء تلك العائلات. ومن هنا فلم يعد اللقب اشارة الى مكانة متمايزة للشخص ، كي يتواضع لمن لا يملك لقبا أو يعامله بلطف. بل لو ان شخصا وصف بهذا (أي قيل ان صاحب اللقب الفلاني قد تواضع للناس)، لعد نوعا من القدح فيه ، لكونه يشير الى ادعائه (قبل ذلك) حقا أو مكانا ، لم يعد قائما أو

---

[1] لبعض المعلومات عن اعمال اوستن ، انظر صوفيا غلير: "ست حقائق مدهشة من حياة الروائية البريطانية جين أوستن" ، موقع بي بي سي 25 يوليو 2017. http://www.bbc.com/arabic/vert-cul-40711121 (المحرر)

معترفا به.

أعتقد ان القبول المتزايد للمساواة الاجتماعية كقيمة ومثل أعلى ، يمكن ان يقاس على نحو اجمالي ، من خلال تتبع مفهوم التلطف والتواضع ، وعلى الأخص تحوله من فضيلة يشار اليها بالبنان الى خصلة معيبة ، يرمى صاحبها بالتفاخر والتعالي.

- لكن لماذا نصر على ان ما نسميه "المساواة الاجتماعية" هي ، حقا ، نوع من أنواع المساواة؟
- لماذا لا نطلق على النظام الاجتماعي الذي يهتم بها اسما جديدا ، مثل "مجتمع الأصدقاء المتقاربين" أو أي شيء من هذا القبيل؟.

الواضح أن "المساواة الاجتماعية" شيء مختلف عن المساواة التوزيعية (مع أني سأقترح بعد قليل أن لها آثارًا توزيعية معينة). فهي لا تنطوي على التحويل المتساوي لنوع محدد من الميزات أو المنافع ، من شخص الى شخص. بدلا من ذلك ، فان **مفهوم "المساواة الاجتماعية" يصف نمطا حياتيا** ، يؤمن الناس في إطاره ، ايمانا جادا بأنهم سواء ، ويتعاملون فيما بينهم على هذا الأساس أيضا.

في مجتمع يتبنى هذا المفهوم ، يشكل الايمان بالمساواة ارضية مستقرة للرابطة التي تجمع أعضاء المجتمع. ومن هنا فان كافة التفاعلات والتعاملات فيما بينهم ، تنطلق من قناعة مسبقة بأن كل فرد فيهم كفء لكل فرد آخر ، وان هذه القناعة تتجاوز اي تمايز محتمل (في الانجاز الشخصي على سبيل المثال). قد يكون جون طبيبا أكفأ من بيتر ، الأمر الذي يدعوني لاختيار الذهاب الى جون حين اكون مريضا. لكن في اي حالة

غير هذه ، فاني انظر الى جون وبيتر كاشخاص متكافئين ، وأعاملهم على هذا الأساس. أنا لا أتبنى أي معاملة تفضيلية مع جون ، احجبها عن بيتر ، الا في موقع واحد ، هو مجال تخصصه ، حيث يتفوق بخبرته على بيتر وغيره. وفي هذه الحالة فاني اذهب الى جون - الخبير وليس جون - الشخص.

لماذا المساواة الاجتماعية قيمة؟

قد لا يقاوم الكاتب اغراء الحديث عن الفضائل الاخلاقية ، وما تلقيه على الحياة من جمال. قد يأتي هذا في سياق الاجابة على سؤال مثل: "لماذا نعتبر المساواة الاجتماعية امرا ذا قيمة؟". حين نواجه هذا السؤال نستذكر ان قيمة المساواة مستمدة من مثل عليا يتفق عليها الجميع ، مثل صون كرامة الإنسان والاحترام الواجب لكل شخص ، وان المجتمع الذي يتسم بالمساواة ، سيحقق درجات من هذه المثل اعلى بالتأكيد مما يحققه مجتمع مقسم على اساس طبقي.

رغم الاخذ بعين الاعتبار هذه المبررات ، ثمة شكوك تراودني حول فاعلية هذه الاستراتيجية ، في اثبات النظرية التي أريد شرحها. **سبب الشك هو ان كلا من الشكلين الاجتماعيين اللذين اخذناهما بنظر الاعتبار ، يحمل مفرداته الاخلاقية الخاصة.** بعض المصطلحات ، مثل التلطف/التواضع ، التي استعرضناها للتو ، تحول ايحاؤها الداخلي من الترحيب الى التنديد. مصطلحات أخرى تحول معناها ، مع بقاء قيمتها على ما كانت: هذا هو حال مصطلح الكرامة والاحترام/التقدير على سبيل المثال. كل من هذين المصطلحين يولد معنى حين يستعمل في اطار

النظام القيمي للمجتمع الطبقي ، ويولد معنى مختلفا في اطار النظام القيمي للمجتمع المساواتي.

في المجتمع الطبقي / الهرمي ، ينال الفرد الاحترام إذا التزم بالواجبات المناطة بالاشخاص الذين في مثل موقعه أو مكانته. اما مصطلح الكرامة فالمعنى المتولد منه في المجتمع الطبقي ، أقرب الى مفهوم الوقار أو الاتزان. ويراد به هنا ان يكون طابعا عاما لسلوك الافراد ، متناسبا مع مكانتهم في النظام الاجتماعي. واريد الاشارة في هذا السياق الى المعالجة الباهرة التي عرضها كازيو ايشيغورو[1] ، في روايته "بقايا اليوم" ، حين قدم مقارنة ذكية بين المعنى المتولد من مصطلح الكرامة ، في المجتمع الارستقراطي ونظيره الديمقراطي.

ما أردت ايضاحه هو أننا لا نملك مصطلحا محايدا ، يمكن اعتماده في المقارنة بين شكلي الحياة المذكورين. ما نستطيع قوله هو ان البديل الاول ، ا ي النظام الطبقي/الهرمي ما عاد يمثل احتمالا حقيقيا بالنسبة لنا. ان العودة اليه تتطلب جرعة هائلة من الوعي الزائف ، كي يشكل أرضية تقوم عليها منظومة المعتقدات والسلوكيات الضرورية لبنية هذا النظام. ان المجتمع الطبقي/الهرمي ليس خيارا لنا ، ولا يمثل احتمالا جديا. اذا كان ما نتطلع اليه هو نظام اجتماعي يضمن للناس الكرامة والاحترام ، فينبغي ان يكون من نوع الاحترام والكرامة التي تتوفر في إطار

[1] سير كازيو ايشيغورو روائي بريطاني من اصل ياباني ، حصل على جائزة نوبل للاداب 2017. للمزيد عنه وعن اعماله الروائية ، انظر هالة صلاح الدين ، جريدة العرب (لندن 06-10-2017) https://i.alarab.co.uk/pdf/2017/10/06-10/p1000.pdf#page=14 (المحرر)

"المساواة الاجتماعية".

وعلى نفس النسق ، يمكن المجادلة بأنه لو أردنا أن يحظى مجتمعنا بقدر من التضامن الداخلي ، فإن الاطار الذي يجعل الامر ممكنا وعمليا ، هو ارتباط الناس ببعضهم على نحو افقي ، باعتبارهم متساوين في المكانة والقيمة. هذه بطبيعة الحال حجج نرى انها تدعم المساواة الاجتماعية ، رغم ان كلا منها مشروط بغيره ، وليست صلبة ومتماسكة بحد ذاتها. لكنها على أي حال الحجج التي استطيع عرضها الآن.

تطبيق مبدأ "المساواة الاجتماعية" في الحياة العامة

"المساواة الاجتماعية" ليست توزيعية في جوهرها. مع ان بعض تطبيقاتها له انعكاسات وآثار توزيعية.

كي نحقق هذا المثال في حياتنا الاجتماعية ، يجب:

أولا : اعتماد المساواة كأرضية للنظام الاجتماعي. هذا ما يجب ان يحدث على وجه التأكيد ، في المجتمع السياسي الذي نحن جميعا أعضاء فيه. للنظام السياسي اهمية خاصة وأولوية على غيره ، لأنه السلطة النهائية المسؤولة عن وضع نظم التسيير وقواعد العمل ، التي تؤثر على كافة الممارسات والتبادلات التي تنطوي على "توزيع".

كي يكون مبدأ المساواة معيارا حاكما ، على توزيع السلع والفرص وبقية الخيرات المتاحة في المجال العام ، فان الهيئة المسؤولة عن تنظيمه وادارته ، يجب ان تبنى على أرضية المساواة أيضا. بناء المجتمع السياسي على مبدأ المساواة يعني ان يكون جميع اعضائه متساوين

متكافئين ، باعتبارهم مواطنين وحسب. ما لم نتمتع بمكانة متساوية كمواطنين ، فلن يكون لدينا مكانة متساوية في الحياة الاجتماعية في إطارها الواسع. هذا ادعاء يتوقف اثباته على برهان تجريبي ، لا أملكه الآن. لكنه يبدو واضحا بما يغني عن اي بيان أو دليل.

ثانيا: تبني مبدأ المساواة الاجتماعية ، ربما يساعد على تعزيز المضمون المساواتي في عدد من تطبيقات العدالة التوزيعية ، التي ليست – في ذاتها - مساواتية.

دعني أشرح هذه الفكرة كي نتفادى الالتباس: في كثير من الحالات يتركز اهتمامنا بالعدالة على تقييد الممارسات ، بحيث لا تخرج عن المعايير الخاصة بالعدالة. لكن اهتمامنا لا يمتد غالبا الى تحديد كيفية الممارسة وشكلها. سأقدم هنا مثالين ، يتضمن كل منهما تطبيقا لمعيار العدالة المرتبطة بالاستحقاق. في هذين المثالين يظهر ان العرف العام يتقبل التمايز في مكافأة العاملين ، حين تكون أعمالهم مختلفة ، أو يكون أداؤهم متمايزا. لكن العرف الذي يعتبر التمايز في المكافأة معقولا وعادلا ، لا يحدد مقدار الفارق بين الأعلى والأدنى ، ولا يحدد آلية معيارية للربط بين تمايز الاداء واختلاف المكافأة. الأمر الذي يفتح الباب أمام ممارسة ، تبدو – من حيث الشكل على الأقل – عادلة ، لكنها تنطوي على إفراط في استعمال الحق.

المثال الأول: يتقبل العرف فكرة ان الأشخاص الذين يتولون وظائف تنطوي على مسؤوليات جسيمة ، ينبغي ان يحصلوا على مكافأة اكثر من غيرهم ، الذين لا يتحملون مسؤوليات مماثلة ضمن وظائفهم.

لكن ما هو الفارق المعقول أو العادل؟. هل ينبغي ان نأخذ نسبة ثلاثة الى واحد مثلا ، أو عشرة الى واحد؟. واذا اعتبرنا هذا عادلا ، فكيف نحدد على نحو دقيق تلك الشريحة من المسؤوليات التي تستدعي تمايزا في الاجر ، ومعيار التمايز صعودا أو هبوطا ، فهل نحددها مثلا بالرجوع الى بيئة العمل ام غيرها؟.

ان مباديء العدالة لا تعطينا اجوبة تامة لهذه الاسئلة. ربما نعرف من هذه المباديء ، ضرورة الاتساق والاستمرارية في التعامل مع اولئك الذين يتولون وظائف تنطوي على مسؤوليات ، لكنها لا تحدد على نحو دقيق ، ما هو التعامل الذي يستحقونه.

المثال الثاني: في سياق مماثل ، ثمة حالات تستدعي سؤال العدالة. لكنها ستكون عرضية ومشروطة بغيرها ، وليست مستقلة ولا قابلة لأن تنطوي تحت قاعدة تسمح بالتحدي المسبق. كمثال على هذا النوع من الحالات ، سنقول انه ليس من متطلبات العدالة ان تضع جامعة اكسفورد مثلا ، جائزة لأفضل قصيدة انكليزية على التفعيلة السداسية اللاتينية. لكن لو حدث وأنشئت مثل هذه الجائزة ، فانه سيكون من غير الانصاف ان لا تسلم الجائزة بالكامل (نفترض انها تتضمن مبلغا من المال مثلا) الى الفائز بها ، كما انه لن يكون من الانصاف ان يمنع النساء من الاشتراك في المسابقة مثلا.

ما علاقة هذا بالمساواة الاجتماعية؟

إذا كنا نستهدف تحويل مجتمعنا الى مجتمع مساواتي ، فسوف نبدأ بالتأكيد باعادة صياغة التبادلات والممارسات التي طبيعتها توزيعية

، على نحو يثبط الظهور المحتمل للتقسيمات الهرمية/الطبقية ، ويعزز المساواة التامة بين المستفيدين. من المهم على وجه الخصوص ، وضع حلول تقلص احتمال استئثار افراد ، أو شرائح محددة بنطاق واسع من الامتيازات ، لأن تراكمها يؤدي الى استمرار حالة التمايز ، ويجعل من العسير على الناس ان يعيشوا معا في ظل شروط متساوية ، حتى لو كانوا – على المستوى النظري والقانوني – متساوين.

يهمني التشديد على هذه النقطة. لأنها تشير – في رأيي - الى الوضع القائم في الديمقراطيات الليبرالية ، حيث يعترف القانون والمؤسسات الدستورية لجميع المواطنين بحقوق متساوية ، باعتبارهم مواطنين فحسب. وهذا إقرار في غاية الأهمية بطبيعة الحال. لكن لا ينبغي غض الطرف عن واقع التمايز واللامساواة القائمة الى جواره ، التمايز في التعليم ، في القدرة التنظيمية ، وفي الدخل. من المهم النظر في هذه التمايزات. لان استمرارها يعني ان تلك المجتمعات لاتزال – فعليا – منقسمة على اساس طبقي ، رغم اقرار القانون بالمساواة للجميع[1].

لقد جادلت في مكان آخر بأن الجواب الأكثر تفاؤلاً على هذا الوضع ، سنجده في فكرة "المساواة المركبة". فحوى هذه الفكرة باختصار شديد ، أنه إذا استطعنا الحفاظ على العديد من مجالات

---

1 أشرت في مقالة أخرى الى ان الرابط السببي بين اللامساواة في التوزيع المادي واللامساواة الاجتماعية ، ليس بسيطا: حيث ان العوامل الثقافية تلعب دور الوسيط بين الاثنين. وهي عوامل متباينة – كما نعلم – بين مجتمع وآخر. راجع:

D. Miller, ‘Arguments for Equality’ in P.A. French, T.E. Uehling & H.K. Wettstein (eds.), *Midwest Studies in Philosophy*, VII: Social and Political Philosophy (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982) pp. 84–5.

التوزيع المستقلة ، وإذا كان معظم الناس يحصلون على نسبة عالية من مراداتهم في عدد من تلك المجالات ، عندئذ يمكننا تحقيق المساواة الاجتماعية ، من دون الحاجة الى فرض نظام مساواة توزيعية بسيط ، يغطي كافة جوانب المجتمع الوطني. خاصة مع معرفتنا بان فرض نظام بسيط للمساواة التوزيعية ، سيكون غير عادل من جهة ، وغير قابل للتطبيق من جهة أخرى[1].

لكن كجزء من هذه الاستراتيجية ، يمكن لنا ان نبدأ باصلاح الممارسات التي بقيت في الظل ، ولم تجر معالجتها في إطار مباديء العدالة. من ذلك على سبيل المثال: انه في ظل اقتصاد السوق ، ستكون رواتب ومكافآت العاملين في منشأة واحدة ، متفاوتة بشكل ملحوظ. هذا امر لا يمكن اتقاؤه ، وهو يعتبر – الى حد بعيد – ممارسة منصفة.

لكني لا أرى سببا ، يمكن نسبته الى الضرورات الاقتصادية ، أو إلى مباديء الانصاف ، يبرر هذا التفاوت الكبير في انظمة الأجور ، الذي نعرفه اليوم في غالب النظم الرأسمالية. هذه إذن فرصة متاحة لصياغة مفهوم الأجر المنصف أو الانصاف في توزيع الاجور ، على نحو يتناسب مع مبدأ المساواة الاجتماعية ، أو يساعد على تعزيزها.

نعلم ان الرأي العام يميل بالفعل الى هذه الوجهة. معظم الناس يعتقدون ان الفجوة في الاجور ، بين شاغلي الدرجات الوظيفية المختلفة

[1] D. Miller, ‘Complex Equality’ in D. Miller and M. Walzer (eds.), *Pluralism, Justice and Equality* (Oxford: Clarendon Press, 1995).

، كبيرة جدا وغير عادلة[1]. وبالنسبة لمن يؤمن بقابلية العرف العام لاصدار حكم عقلائي ، فان الاعتقاد المشار اليه يستحق الاهتمام (من حيث انه يقدم تقييما واقعيا لواحد من تطبيقات العدالة). والذي اقترحه في هذا المجال ، هو انه لن يكون من الصعب اقناع عامة الناس ، باننا لا نجاوز الانصاف لو قبلنا بمنح مدير شركة كبرى ، راتبا لا يجاوز – دعنا نقول مثلا - ثلاثة أضعاف أو أربعة أضعاف الراتب الذي يحصل عليه – مثلا - عامل غير مؤهل ، بالنظر الى الفوارق النسبية بين الاثنين في القدرة على الأداء ومستوى التأثير.

علاوة على ذلك ، عندما يكون متاحا لنا ان نختار بين الممارسات التي يجب إنشاؤها أو الحفاظ عليها ، فان بوسعنا – حينئذ – ان نجعل اعتبارات المساواة الاجتماعية ، مرشدا ودليلا لخياراتنا. لنفترض أننا نحاول التوصل الى قرار لانشاء نظام لتكريم المتميزين من ابناء المجتمع ، الذين قدموا انجازات مشهودة. بعض الناس ربما يقترح توجيه التكريم الى رجال الأعمال الأثرياء ، الذين يقدمون تبرعات ضخمة للأحزاب السياسية. قد يحظى هذا الدعم بترحيب كثير من الناس ، لاسيما اعضاء الاحزاب التي تحصل على الدعم. لكنه من ناحية ثانية ، يجسد بوضوح ما نعتبره الطرف المعاكس لمبدأ "المساواة المركبة" ، وهو ما أسماه مايكل

[1] I have looked at the evidence in 'Distributive Justice: What the People Think', *Ethics*, 102 (1991–2), 555–93 and in 'Popular Conceptions of Social Justice: A Comparative Approach' in S. Svallfors (ed.), *In the Eye of the Beholder* (Umea: Bank of Sweden, 1995).

والزر بالتحكم أو السيطرة [1].

تحرزا من هذا التقييم ، سيقترح أناس آخرون معيارا للتقييم مخالفا تماما. سيقترحون مثلا انتقاء أشخاص من عامة الجمهور ، لمجرد انهم تخلوا عن جانب كبير من وقت فراغهم ، كي يؤدوا اعمالا تطوعية تخدم الآخرين.

لا يمكن اعتبار اي من الخيارين اكثر عدلا من الآخر ، لسبب بسيط ، وهو ان كلا منهما يقيم اعتبارا لقيمة مختلفة عن نظيره. من هنا فان لكل خيار قيمة في ذاته. لكن تفضيل احدهما على الآخر يرجع لمعايير اخرى. ونستطيع القول ان مبدأ "المساواة الاجتماعية" يعطينا سببا واضحا لترجيح الخيار الثاني.

اعتقد ان **فلاسفة السياسة لم يفعلوا خيرا لقضية العدالة ولا اختها المساواة** ، يوم طرحوهما كمنظومة واحدة ، تحت عنوان "العدالة المساواتية egalitarian justice". لم يكن هذا أمرا طيبا. نحن نحتاج بدلا من هذا ، الى التفكير في نوعين من المساواة ، متمايزين: **النوع الاول** هو المساواة في التوزيع ، وهي في بعض الحالات (وليس جميع الحالات) من متطلبات العدالة. اما **النوع الثاني** وهو متمايز بوضوح ، فهو المساواة في المكانة ، أو المساواة الاجتماعية. هذا ايضا له مضمون توزيعي / تطبيقات توزيعية ، لكنها ليست في الغالب مباشرة ولا قائمة بذاتها ، بل مشروطة بالدعاوى السوسيولوجية ، حول الطريقة التي تتحول بها الفوارق في

---

[1] Walzer, *Spheres of Justice*, Op. Cit., ch. 1.

الدخل أو التعليم ، الى تمايزات في الطبقة الاجتماعية. لقد زعمت هنا انه **يمكن للمساواة أن تعطي شكلا محددا يتجسد من خلاله مبدأ العدالة ،** حيثما بقيت قيمة العدالة نفسها صامتة. بعبارة اخرى فان المساواة هي التطبيق الخارجي لفكرة العدالة المجردة.

من المقدر ان نوعي المساواة سيدخلان في تعارض. لكن هذا ليس جزء من القضية التي أجادل دونها هنا. بل انني أميل الى مسار مختلف في التفكير ، حيث أرى ان المواطنة المتساوية والحقوق الراسخة المرتبطة بها توفر نقطة بداية حيوية ، يمكن ان ننطلق منها لارساء مساواة اجتماعية أعمق وأوسع نطاقا.

لكن يجب القول على أي حال ، ان **نوعي المساواة اللذين نتحدث عنهما ، مختلفان.** كل منهما يستمد مبرراته من مسار فكري وتقليد سياسي خاص: المساواة التوزيعية تستمد مبرراتها من التراث الليبرالي بفكره وتقاليد عمله ، بينما المساواة الاجتماعية تستمد مبرراتها من الاشتراكية والديمقراطية الاجتماعية[1].

ونتوقع من كل مدافع عن مبدأ المساواة ، أن يكون منفتحا على النقد من جانب معارضي الفكرة وناقديها. لا نتوقع ان يتوقف النقاش حول الموضوع. ولذا فقد يكون ضروريا ان يبدا كل باحث نقاشه بايضاح

[1] I have explored the way in which writers in the social-democratic tradition such as Tawney and Crosland understood equality in ‘Equality and Market Socialism’ in P.K. Bardhan and J. Roemer (eds.) *Market Socialism: The Current Debate* (New York: Oxford University Press, 1993)

نوع المساواة الذي يتناوله ، ناقدا كان أو مدافعا.

الفصل الخامس

برنارد ويليامز: لمحة عن حياته وفلسفته

تمهيد

قادتني الاقدار – عن غير قصد مني – لقراءة اعمال البروفسور برنارد وليامز. وقد شعرت بالأسف لتأخري في التعرف على هذا الفيلسوف البارع. كما شعرت بأسف أشد ، لأني لم أعثر - حتى ذلك الوقت - على اي من أعماله في اللغة العربية. وهذا هو السبب على الارجح لندرة ما يتداول من آرائه بين قراء العربية[1]. اني اكتب هذه السطور طمعا في لفت اهتمام القراء ، فلعل بعضهم يهتم بترجمة اعماله ، التي اعتقد انها تضيف الكثير الى القاريء العربي ، سيما في قضايا الفلسفة الاخلاقية.

بدأت هذه القصة بعدما نشرت مقالا حول المساواة ، وزعمت فيه ان التكافؤ بين البشر حقيقة قائمة ، بمعنى ان الناس جميعا سواء في القيمة والقابليات الذهنية والمعنوية ، وانهم - بناء على هذا الاصل – متساوون في الحقوق والتكاليف. وهذه الدعوى تستلزم – منطقيا – اعتبار التمييز في المعاملة ضد أي انسان خروجا عن القاعدة ، وتستدعي – تبعا لهذا - ان يمهد لها بتبرير مناسب ، والا فهي انحراف عن الجادة.

---

[1] اطلعت لاحقا على مقالة ويليامز التي تحمل عنوان "التسامح .. فضيلة مستحيلة = Toleration: An Impossible Virtue" والتي ترجمها سعيد منتاق ، ونشرتها "**مؤمنون بلا حدود** – يناير 2020" https://bit.ly/3BsE3CD . إضافة بالطبع الى مقالته المنشورة هنا "فكرة المساواة" والتي نشرتها قبل ذلك مجلة **الكلمة** ، العدد 103 ، ربيع 2019.
http://kalema.net/home/article/view/1498

كنت أحسب هذا الزعم مورد اتفاق بين الناس. لكن ظهر لي انه ظن في غير محله. فبعد فترة وجيزة كنت اتحدث مكررا نفس الدعوى ، فتحداني احد الحاضرين لاثبات ان المساواة بين الناس حقيقة قائمة بالفعل. وقد وجدت الرجل مقاتلا لا يشق له غبار ، فعجزت عن مجاراته في النقاش.

كشف لي ذلك النقاش عن جهلي بهذه النقطة بالذات ، اي التكافؤ باعتباره حقيقة قائمة في العالم الواقعي ، وليس قيمة ندعو الناس الى قبولها ، أو حكما أخلاقيا نفترض صحته بغض النظر عن دليله. ويجدر بي ان أقول هنا انني مدين لنقاشات مثل هذا بالكثير ، لأنها فتحت ذهني على مناطق مجهولة ، وشجعتني على البحث والتفكير في أمور ، ما تخيلت قبلئذ انها موجودة في هذا العالم ، فضلا عن الاقتراب منها او طرق ابوابها.

زبدة القول ان ذلك النقاش ، حفزني لبحث المسألة ، فوقعت على كتاب قيم لباحثين امريكيين[1] ، خصصا جانبا مهما منه لعرض ما أسمياه بالتعريف الوصفي للمساواة descriptive equality. هناك عثرت على برنارد وليامز الذي استشهد المؤلفان بآراء له ، لا تترك خيارا للباحث سوى الذهاب اليه. فتركت الكتاب وكنت على وشك الفراغ منه ، وانصرفت الى هذا الفيلسوف ، الذي لفت اهتمامي بقدرته الباهرة على تجاوز السطح الخارجي للتصورات والافكار ، والعلاقات التي تربط بين الناس ، منقبا عن "معنى ان تكون انسانا ، وان يكون الناس جميعا بشرا

[1] John E. Coons & Patrick M. Brennan: *By Nature Equal: The Anatomy of a Western Insight,* Princeton University Press. (Princeton, NJ. 1999)

مثلك" ، ان تنظر اليهم من خلال الصفات التي تجمعك اليهم ، مثل العقلانية والشعور بالألم والمحبة والرغبة في البناء وفعل الخير ، كي ترى الواحد منهم انسانا كما أنت ، قبل ان يكون طبيبا او امرأة او شابا أو بهي الطلعة او جاهلا او شيوعيا ..الخ.

تميزت أعمال ويليامز وتأملاته بمضمون انساني عميق. وقد عبر عن آرائه بعبارات مليئة بالعاطفة ، توحي بالفكاهة أحيانا وبالتشاؤم أحيانا أخرى. ويوم توفي في يونيو 2003 كتبت صحيفة "الغارديان" انه كان على الأرجح "**أعظم فلاسفة بريطانيا** الأحياء. وقد أثمرت أعماله الفكرية العميقة والمتنوعة ، عن إعادة احياء الفلسفة الأخلاقية ، بعدما أوشكت على الاحتضار". فضلا عن ريادته للنقاش الفلسفي حول الذات والهوية الشخصية ومبدأ المساواة[1].

ساهم ويليامز في تطوير الرؤية السياسية الجديدة لحزب العمال البريطاني ، الذي انتمى اليه منذ شبابه. كما شارك بفاعلية في النقاش حول تطوير فكرة "تكافؤ الفرص" التي تعتبر اليوم أبرز التجليات السياسية لمبدأ المساواة. وبشكل عام فان عالم ويليامز لم يقتصر على الاكاديميا والكتب ، فقد شارك في العديد من النشاطات المتصلة مباشرة بالسياسة العامة ، من خلال المجالس الاشرافية ولجان البحث التي كلفت بدراسة مشاريع قوانين. لكنه لم يتول وظيفة سياسية بحتة.

---

[1] Jane O'Grady, Professor Sir Bernard Williams, *The Guardian*, 13 Jun 2003, https://www.theguardian.com/news/2003/jun/13/guardianobituaries.obituaries

أما قدرته على الجدل فهي مثيرة للدهشة بذاتها. ولاحظ اكثر من زميل له ، انه كان قادرا على التنبؤ بجوهر الاشكالات التي يمكن ان تثار حول آرائه. وكتبت جين اوغريدي في هذا الصدد: ان ويليامز استطاع في معظم الأحيان تلخيص احتجاجات ناقديه ، بطريقة أوضح وادق مما كانوا يفعلون هم انفسهم. وكان قادرا على التنبؤ بأسئلة محاوريه ، ووضع اجاباتها ، حتى قبل ان يبدأوا في طرحها[1].

ولد برنارد آرثر اوين ويليامز في 21 سبتمبر 1929 بمدينة وستكليف ، ايسيكس ، وتخرج من كلية باليول ، وهي من اقدم كليات جامعة أكسفورد (تأسست حوالي العام 1263م) ثم أدى خدمته العسكرية في كندا ، قبل ان يعود ليواصل الدراسة في أكسفورد.

في 1972 اصدر ويليامز اول كتبه " المعنوية: مدخل الى الاخلاق= Morality: An Introduction To Ethics "[2] . وفي العام التالي اصدر "مشكلات النفس=Problems Of The Self "[3]. وفي العام ذاته 1973 اصدر نقده للنفعية[4] الذي ضم مثالين مشهورين ، اثارا نقاشات واسعة جدا ، واتخذهما عدد من الباحثين موضوعا لرسائل دكتوراه. في أحد الأمثلة تحدث ويليامز عن رجل اسمه "جيم" وجد نفسه في الميدان الرئيسي

---

[1] Jane O'Grady, ibid.

[2] Bernard Williams, *Morality: An Introduction To Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1972

[3] Bernard Williams, *Problems Of The Self,* Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

[4] Bernard Williams and J.J.C. Smart, *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

لمدينة صغيرة في الجنوب الأمريكي ، وسط 20 من الهنود الحمر المكبلين. اخبره قائد الكتيبة التي تعتقلهم ، انه سيكرمه كأجنبي شريف باطلاق سراح الهنود الاسرى ، شرط أن يبادر بقتل واحد منهم. فان رفض ، فسوف يموتون جميعا.

طبقا للمفهوم النفعي للفعل الخير ، يتوجب على "جيم" ان يقتل أي شخص فيهم ، كي يحافظ على حياة التسعة عشر الباقين. لأن قيمة العمل – في التصور النفعي – رهن بمقدار ما يحقق من سعادة اجمالية لأكبر عدد من الناس. لكن ويليامز جادل بشدة ضد هذا المفهوم ، الذي بدا للكثيرين معقولا ومقبولا. قال ويليامز انه ثمة فرق جوهري بين ان أقوم انا بقتل احد الناس ، وبين ان افعل شيئا مختلفا (او امتنع عن الفعل) فيقوم شخص آخر بقتلهم.

بالنسبة للنفعيين ، فان كلا منا يمثل حلقة في شبكة واسعة ، تمر عبرها الأفعال وردود الفعل التي تشكل حركة العالم كله. القيمة الحقيقية لما أفعله وما يفعله غيري ، تظهر في الناتج الأخير. أما ويليامز فرأى ان هذه الطريقة في تحليل الأمور ، تجرد الحياة الإنسانية من كل ما يجعلها قيمة وكريمة ، وتغفل معنى حياة الانسان لهذا الانسان بالذات ، بما فيها من تطلعات وعلاقات والتزامات تجاه العائلة والأصدقاء[1].

---

[1] للمزيد حول حياة ويليامز ، انظر ويكيبديا.
https://en.m.wikipedia.org/wiki/Bernard_Williams. وحول فلسفته ، انظر:
Chappell, Sophie-Grace and Nicholas Smyth, "Bernard Williams", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/williams-bernard/

بعض الأفكار الملفتة في مقالة ويليامز عن المساواة:

ايمانويل كانط:

أشاد ويليامز تكرارا برؤية ايمانويل كانط ، حول القيمة الرفيعة للإنسان كفاعل عاقل وأخلاقي ، ولا سيما تأكيده على وجوب ان يعامل كل منا الآخر باعتباره "غاية في ذاته ، وليس فقط كأداة أو وسيلة"[1]. لكنه مع ذلك لم يجد التصوير المتعالي الذي اعتمده كانط (أي القول بان هذه الرؤية متعالية على أي تجربة او نقد تجريبي) ، لم يجده كافيا لوضع أساس متين لحق الانسان في التقدير لذاته ، ولا لتساوي الناس في استحقاق التقدير.

يؤكد ويليامز ان "التصويرات المتعالية عسيرة في المجمل" لكن حتى لو صرفنا النظر عن هذا العسر ، فانه من المنطقي القول بأن مفهوم "الفاعل الاخلاقي" والمفاهيم ذات الصلة به ، لا سيما مسؤولية الفاعل العاقل عن فعله ، قائمة على اساس تجريبي ، بل ويجب اقامتها على مثل هذا الأساس. ثم ان من طبيعة المسؤولية انها متدرجة ، نظرا لان التحكم العقلاني في الفعل ليس على درجة واحدة. وهذا - بطبيعة الحال - يستدعي النظر في الواقعة كتجربة ، وتطبيق المعايير الخاصة بالتجارب عليها.

المساواة تتعلق بالإنسان وليس بالسلع:

لاحظ ويليامز ان نقاشات المساواة والعدالة المساواتية ، تركز

[1] إيمانويل كانط (١٧٨٥): **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ،** ترجمة عبد الغفار مكاوي ، مؤسسة هنداوي (ويندسور ٢٠٢٠) ص 69. /https://www.hindawi.org/books/63839518

بشكل رئيسي على التوزيع العادل او المتساوي لما أسماه جون رولز "الخيرات/السلع الاجتماعية الاولية primary social goods"[1]. خلافا لما يعتقده من أن المساواة تتعلق بالناس في المقام الأول. ان إقرار المساواة بين الناس ، يؤدي بشكل طبيعي الى جعل المساواة التوزيعية حقا لكل منهم. في هذا الاطار يقر ويليامز باستحالة اغفال التمايزات الواقعية في قدرات الناس ومؤهلاتهم ، الأمر الذي يؤدي بالضرورة الى تفاوت في املاكهم ، وتفاوت في انصبتهم من الخيرات العامة.

من هنا يوجه ويليامز انتباهنا الى الانسان بذاته ، وليس مؤهلاته او كفاءاته او أملاكه. الانسان كانسان هو محور النقاش وهو موضوع المساواة. ثم ان علينا تقدير قيمة الانسان من وجهة نظره هو ، وليس من وجهة نظرنا. ربما نرى رجلا بذل حياته في اختراع شيء ما ، لكنه انتهى الى الفشل. بالنسبة للناس فهو مجرد مخترع فاشل. لكن حين ننظر اليه بعينه هو ، فسوف نرى فيه رجلا بذل عمره لاصلاح العالم ، لكنه لم يصل الى غايته. بعبارة أخرى فان المهمة التي كرس الرجل لها نفسه ، وفشله في نهاية المطاف ، ليست ذات صلة باستحقاقه للتقدير. ولا ينبغي ان نربط هذا بتلك. علينا ان نقدر الناس ، لان الحياة التي يعيشونها ذات قيمة بالنسبة لهم.

لكن ويليامز يستدرك على نفسه قائلا: ماذا لو كان الشخص الذي تريد انصافه راضيا بوضعه ، أي انه لا يرى نفسه مساويا للغير في

[1] راجع جون رولز: نظرية في العدالة ، ترجمة ليلى الطويل ، الفصل الثاني ، ص 128.

استحقاق التقدير ، بل ماذا لو كان مقتنعا بتبرير الظالم لظلمه؟. الواقع اننا لو نظرنا للعالم بعيون الشخص الراضي بما يتعرض له من استغلال ، فسوف نرى تبريرات الظالم والمستغل ، وليس معنى الحياة الذي يتصوره انسان طبيعي.

مثل هذه الحالة ليست فرضا نظريا. فقد رأيناها متكررة عند الفئات التي تتعرض للتهميش والاستغلال ، انها تبرر عدم رغبتها في الاجتهاد لتغيير حالها ، من خلال تبني رؤية الطرف الظالم ، سواء كان شخصا او جماعة او ثقافة اجتماعية. هذا يظهر كثيرا بين النساء ، لا سيما في المجتمعات التقليدية ، كما تنقل السجلات التاريخية قصصا كثيرة مماثلة ، عن العبيد السابقين الذين وجدوا انفسهم في ازمة حين اصبحوا أحرارا ، فاختار بعضهم ان يعود الى سيده السابق.

يعتقد ويليامز ان هذه الحالة قد تكون نتيجة لواحد من سببين: ان هؤلاء المقهورين لا يرون انفسهم – من حيث المبدأ – أناسا كاملين مساوين لغيرهم ، أو انهم ألفوا حياة الخنوع والاستسلام لأقدارهم ، فتقبلوها كما لو كانت هي الوضع الطبيعي للعالم. يرى ويليامز ان هذا وعي زائف بالذات ، وان علينا – تبعا لذلك – ان نذهب خطوة ابعد من رؤية العالم بعيون الشخص الآخر ، علينا ان نتحقق أيضا من عدم تدمير رؤيته للعالم او قمع رأيه.

نقد رؤية ارسطو عن المساواة التناسبية

رؤية ارسطو عن المساواة هي – على الارجح - اكثر النظريات انتشارا في الماضي ، ومن أكثرها تأثيرا في الحاضر (رغم ان غالب الذين

يطبقونها ، ينكرون أرضيتها النظرية). تنتهي هذه الرؤية الى تفسير المجتمع باعتباره دوائر وطبقات ، يتساوى أعضاء كل دائرة فيما بينهم ، لكنهم لا يتساوون مع أعضاء الطبقات والدوائر الأخرى. وبسبب هذا التقسيم ، نال ارسطو نقد شديد ، سيما لأنه بناها على أرضية التفاوت الأصلي بين الناس ، بين من يولدون كي يكونوا فلاحين وعبيدا ، ومن يولدون كي يكونوا جنودا وأمراء.

لكن ويليامز وجد مدخلا الى تلك الرؤية ، مختلفا نوعا ما ، حيث أعاد تفسيرها وصرف معناها الى سلامة التوزيع. وهو يقول في هذا الصدد أن ارسطو لم يكن بصدد النقاش في تقدير الناس أو معاملتهم كذوات متساوية. المسألة المطروحة هنا هي توزيع سلع وفرص وخيرات معينة ، على نحو يتناسب مع التباين الواقعي بين المستفيدين منها وحاجاتهم. **رؤية ارسطو تقترح اذن آلية توزيع. فهي تنظر للأشخاص من زاوية استحقاقهم وليس قيمتهم كبشر. ان المسالة التي على المحك هنا ليست تقدير الناس وتعيين قيمتهم** من خلال التوزيع ، بل وصول الخيرات الى مستحقيها على نحو صحيح ، من حيث استحقاقهم أو حاجتهم.

افترض ان معظم قراء ويليامز لن يوافقه في هذا التفسير ، فهو يبدو نوعا من الدفاع عن موقف أرسطو ، الذي يصعب تبريره في الواقع ، بالنظر الى ارتباطه بآراء أخرى خارج إطار المساواة التوزيعية. لكن مع ذلك نستطيع القول ان الفكرة بذاتها تخدم رؤية ويليامز نفسه ، الذي يصر على التمييز بين فكرة التكافؤ والتقدير من جهة ، وبين المساواة في التوزيع

، من جهة أخرى.

المساواة السياسية:

يجب علينا جميعا ان نتعرف على بعضنا ، ان ندرك ان العالم سيكون افضل اذا استوعبنا الاختلاف الطبيعي بين همومنا وطموحاتنا ، ان نعتبر هذا أساسا للتكافؤ والتساوي فيما بيننا وليس العكس. تعرف الناس على بعضهم يحظى بأهمية كبيرة في تحليل ويليامز. لكنه – مع ذلك – يرى ان دعوته للمساواة في التقدير ، موجهة الى الدولة في المقام الأول. ان تبنيها لهذا المبدأ هو الذي سيقيم المساواة كنهج حياتي طبيعي ، يمارسه الناس بعفوية ورضى ، وليس بالالزام والقسر.

خصص ويليامز جانبا كبيرا نسبيا من اهتمامه بمسألة المساواة ، لا سيما المساواة في التقدير ، الى تطبيقاتها السياسية. حين تأمل النظام القائم في المجتمع من حوله ، وجده منظما على شكل طبقي يكرس التمييز. لكنه ليس تمييزا عشوائيا او من دون مبررات. فهناك من يؤمن كل الايمان بان هذا التراتب ضروري لانتظام الحياة او ضمان جودتها.

ان الصورة الأكثر رواجا لمثل هذا النظام ، توجد في المجتمعات التي تقدر قيمة البشر وتطلعاتهم وهمومهم ، لكنها – في الحياة الواقعية – تعامل الناس بحسب القابهم وصفاتهم الخارجية ، وربما انتماءاتهم الطبقية. وتسمح بتمديد هذه الاعتبارات الى الحياة السياسية ، فيتحول مبدا المساواة والتقدير المتساوي الذي ينادي به النظام الاجتماعي ، الى نوع من البلاغة التي تقال دائما لكنها لا تطبق ، لا سيما على الأشخاص المستفيدين من اللامساواة. ان تقبل هؤلاء الأشخاص بالتمييز مع وعيهم

بكونه ظالما لغيرهم ، ربما يشير الى شيوع النفاق ، او غياب الوعي بالترتيب الصحيح للقيم والمباديء.

أما بالنسبة للمتضررين ، فان تقبلهم للتمييز الضار بهم ، ينبعث غالبا من قناعة بان ما يجري لهم نابع من النظام نفسه ، وان اصلاح النظام ليس ممكنا او متاحا لهم. لكن الحالة الأكثر سوء هي اعتقاد بعض المتضررين بان الوضع القائم ، مع كونه مضرا لهم ، ليس سيئا او لا يستحق الاعتراض ، بل ربما اعتبره بعضهم جيدا ، لان الحياة تقتضيه ، او لأن كل مخلوق عليه ان يمر بهذا الطريق كي يستحق النجاح في المستقبل.

وفقا لبرنارد ويليامز فان مبدأ المساواة السياسية ، يقتضي ان يتساوى الجميع في الفرص والموارد المتاحة ، وان تكون هذه المساواة ملموسة ومضمونة بالقانون. وان اقتناع الناس بالنظام القائم على التمييز او الذي يسمح بالتمييز ، لا يجعل اللامساواة السياسية مثالا صحيحا او معقولا.

تكافؤ الفرص

سلط ويليامز الضوء على نقطة مثيرة للجدل في ميدان السياسة ، الا وهي صرف فكرة المساواة الى "تكافؤ الفرص" في معناه الاولي البسيط. مثال ذلك جعل شروط القبول في الجامعات والمدارس الراقية ، موحدة لجميع المتقدمين بغض النظر عن اصولهم وانتماءاتهم الاجتماعية. هذا لن يتحول الى مساواة حقيقية في رأي ويليامز. حين يخضع شخصان لنفس الاختبار السابق للقبول في المدرسة النموذجية

مثلا ، فان الشخص الآتي من عائلة ثرية سوف يحصل على فرصة نجاح اكبر من ذلك الآتي من عائلة فقيرة. لأن الأول حصل على مساعدة تعليمية من معلم خاص ، وكان مسجلا في مدرسة خاصة تعطي اهتماما مركزا للطلاب ، بينما انتمى الثاني الى مدرسة عامة مكتظة بالطلاب ، ولم يكن في مستطاع والديه ان يوفرا له أي مساعدة. في نهاية المطاف ، فان احد الاثنين سيكون اقدر من الآخر على تجاوز الاختبار من الثاني.

ان اردنا تكافؤ فرص حقيقيا ، فيجب ان نبدأ بتوفيره في البيئة الاجتماعية. اذا قلنا ان التعليم هو احد القنوات المؤثرة في تحسين المعيشة ، فيجب ان يحظى كافة الأطفال بفرص تعليم عالية. واذا اعتبرنا الرعاية الصحية مثالا على المساواة ، فيجب ان تتوفر لجميع المواطنين بالمستوى اللائق ، وان لا نترك للعوامل غير ذات الصلة ، مثل الثروة ، ان تقرر نظام التوزيع العام للخيرات الاجتماعية. بمعنى ان يحصل الأكثر ثروة على السهم الأوفر من الخيرات الاجتماعية.

لن يكون مبدأ "تكافؤ الفرص" مفيدا الا اذا كانت الفرصة قابلة للتحول الى مكسب مادي فعلي ، وهذا قد يقتضي تصحيح الظروف البيئية ، على نحو يجعل كافة الأشخاص قادرين على نيل الفرص وتحويلها الى مكاسب تكافؤ الفرص لا يعني فقط ان تكون الفرصة متاحة أو معروفة للجميع ، بل أيضا ان تكون قابلة لأن يحصل عليها الجميع بنفس القدر ومن دون تمايز مؤثر .

فكرة المساواة*

برنارد وليامز

تمهيد

مسألة المساواة موضوع ثابت في الجدالات السياسية. وهي تبرز الى النقاش – في العادة - على نحوين: اولهما ، تقرير عن حقيقة أو ما يبدو كتقرير عن حقيقة ، حين يقال مثلا "ان الناس متساوون". اما الثاني فهو ما يوضع في صيغة مبدأ سياسي أو هدف سياسي ، حين يقال مثلا انه ينبغي للناس ان يكونوا متساوين. وهي صيغة من الكلام توحي بان المساواة غير متحققة في الوقت الراهن.

يمكن بطبيعة الحال ان يجتمع المعنيان . بل ان الكلام عن المساواة يقصد في الغالب كلا المعنيين. وفي هذه الحالة فان غرض المتكلم هو :

---

* العنوان الاصلي للمقالة "The Idea of Equality" ونشرت للمرة الاولى في 1962 كفصل من كتاب

P. Laslett,& W. Runciman: *Philosophy, Politics and Society: A Collection*. Basil Blackwell Oxford. 1962.

ثم اعيد نشرها في ثلاثة كتب أخرى ، وتحولت الى نص مرجعي في النقاشات الخاصة بالمساواة في الفلسفة السياسية.

أ- التأكيد على ان البشر جميعا أكفاء لبعضهم ، رغم ان هذا التكافؤ ليس معترفا به في وقت الكلام.

ب- الدعوة الى تغيير وضع اللامساواة القائم ، الى وضع يضمن المساواة ، التي تعبر عن حقيقة البشر.

اجد ان استعمال فكرة المساواة في كلا المعنيين يعاني من ضعف. فهو يظهر في احد التفسيرات بالغ القوة ، لكنه يبدو في تفسير آخر ، بالغ الضعف[1]. ويظهر لي انه من الصعوبة بمكان العثور على تفسير مقبول ، يقع في وسط المسافة ، بين القوة الشديدة والوهن الشديد.

دعنا نأخذ الصيغة الأولى ، اي ما افترضنا انه تقرير عن الحقيقة (الناس متساوون). لطالما أشير في النقاشات المتعلقة بالموضوع ، الى ان الادعاء بان الناس متساوون في كافة الخصائص - اي الخصائص التي يحملونها جميعا ، والتي تسمح منطقيا بالقول بان التساوي المدعى حقيقي أو غير حقيقي - هذا الادعاء زيف واضح. وحتى لو قمنا بفرز تلك الخصائص ، التي يدعى انها تشكل وعاء مناسبا لدعوى المساواة ، واقتصرنا على اكثرها علاقة بالموضوع ، فان الادعاء بان المساواة حقيقة قائمة وقابلة للاثبات ، لن يبدو اكثر قوة.

اولئك القائلين بان "التساوي بين الناس حقيقة" ، ما الذي

[1] يقصد الكاتب بقوله "بالغ القوة" ان هذا التفسير يوحي بأن البشر متساوون في كل شيء. ونعلم أن هذا غير صحيح. لان الناس يختلفون في العديد من الجوانب البيولوجية والنفسية والمادية والذهنية. اما وصفه للتفسير الثاني بانه "بالغ الضعف" ، فلأنه ينصرف في نهاية المطاف الى ما يشبه جملة "البشر بشر" وهذا – من الناحية المنطقية – مجرد حشو لا قيمة له. (المحرر)

سيفعلونه حين يواجهون هذا الاعتراض الواضح؟.

اظنهم سيعرضون استدلالا أضعف. سيقولون مثلا: ان التساوي المقصود ليس في المؤهلات ، أو الذكاء أو القوة أو الفضائل ، بمعنى ان هذه الخصائص ليست هي الوعاء الذي يحوي حقيقة التساوي بين الناس. حقيقة التساوي قائمة على كونهم بشرا: الانسان كفؤ الانسان لأنه انسان ، وكفى. **انسانيتهم المشتركة هي الوعاء الذي يحوي حقيقة التكافؤ فيما بينهم.**

في هذا الاستدلال لا نبحث عن خصائص محددة ، كي نعتبرها وعاء لقيمة التساوي بين الناس. بل نكتفي بتذكير انفسنا بان الناس جميعا بشر مثلنا ، وأن كل انسان كفؤ لأخيه في الانسانية.

قد يعترض على هذا الاستدلال بان مجرد كون البشر بشرا ، ليس اعتبارا كافيا للقول – على نحو محدد – بانهم متساوون. لكن دعنا نترك هذا الاعتراض في الوقت الراهن. فثمة **أمامنا اعتراض آخر ينطوي على تحد أكبر**. فحوى هذا الاعتراض: انه إذا كان غاية ما يرمي اليه ذلك الاستدلال ، هو تذكيرنا بانسانية الانسان ، فانه لا يضيف الى النقاش فكرة جديدة. وبكلمة اكثر تحديدا ، فانه لا يضيف سوى القليل من الدعم لدعوى المطالبين بالمساواة في النقاش السياسي ، دعم يقل بوضوح عما يحتاجونه. ان ما بدا في الوهلة الاولى كمفارقة جدية=paradox[1] تحول –

---

[1] المفارقة paradox عبارة تنطوي في داخلها على دعوى محتملة الصحة والفساد في الوقت ذاته. فهي تنطوي على خاتمة تبدو غير مقبولة، مستمدة من فرضيات وسياق منطقي يبدوان مقبولين. للمزيد انظر https://en.wikipedia.org/wiki/Paradox (المحرر)

في نهاية المطاف – الى حشو مكرر.

سأقترح لاحقا انه حتى مع القول بضعف ذلك التقرير/الاستدلال ، فانه ليس فارغا ، كما يوحي به قول المعترضين. لكن ينبغي الاقرار بانه اذا اقتصرت دعوى المساواة على مضمون هذا التقرير ، ولم تتجاوزه ، فانها ستنزلق سريعا الى مستوى أدنى مما يثير الاهتمام.

ثمة نزعة مماثلة تميل لتجاوز المبدأ العملي للمساواة[1]. وخلاصة ما ترمي اليه هذه النزعة ، هي ان المبدأ العملي للمساواة لا ينبغي ان ينصرف حصرا الى معنى واحد ، هو الدعوة لتوحيد المعاملة لجميع الناس في كل الظروف ، بل ولا حتى ان يعاملوا على قدم المساواة ، كلما استطعنا الى ذلك سبيلا. وفقا لهذه النزعة ، فان القدر المتفق عليه من مبدأ المساواة ، هو تطبيق المبدأ على الناس الذين يوجدون في ظروف متماثلة. ويرى اهل هذه الرؤية ، انه ليس ثمة عثرة تعيق الاستدلال على وجوب المساواة في الظروف المتماثلة.

---

[1] المبدأ العملي للمساواة (=practical maxim of equality) هو الدعوة لاصلاح النظام السياسي والقانون ، على نحو يضمن المعاملة المتساوية لكافة الناس (او كافة المواطنين على الاقل). الفرضية التي ينطلق منها هذا المبدأ هي ان البشر ، لأنهم بشر ، لهم حق متساو في مجالات معينة مثل الحق في التصويت ، التقاضي ، تكافؤ الفرص سيما في مجال التعليم والوظيفة ، والتوزيع العادل للسلع والخدمات العامة مثل الرعاية الصحية.

وفقا لرأي الكاتب فان الاقرار لكافة الناس بهذه الحقوق ، يحتاج الى البرهنة على انهم متكافئون ، وان الاستحقاق لاحق لقبول البرهان. اما القول بأن الاستحقاق قائم بكونهم بشرا ، فهو تكرار لنفس الدعوى محل الاختلاف ، وليس برهنة عليها او اثباتا لها. اي ان كل ما فعله دعاة المساواة هو انهم زادوا ما يترتب على الوصف المدعى ، بدل ان يجتهدوا في اثبات صحته. ومن هنا وصف الكاتب دعوى ان "البشر متساوون لانهم بشر" بانها ضعيفة جدا ، بحيث لا تستطيع حمل المبدأ العملي ، اي تطبيقاتها في الحياة السياسية. (المحرر)

يفهم من هذه الرؤية ان "الظروف" المشار اليها ، تتضمن بالضرورة تعريفا لما نعنيه حين نذكر صفة "الانسان". كما تحوي اشارة لعوامل تحدد وضعه الخارجي (مثل اللون أو المكانة أو الوظيفة). لو اردنا اعادة صياغة هذه الفكرة في اطار منطقي ، فسوف نجد انها تعني بالضرورة ان كل معاملة تنطوي على تمييز بين الناس ، يجب ان تقام على قاعدة عامة ، أو مبدأ يسمح بالتبرير العقلاني للتمايز (مثل اختلاف الظروف كما يقول اصحاب هذه الرؤية).

مع هذا التعديل ربما نكون قد خرجنا بمبدأ هام. الحقيقة ان البعض رأى فيه ، أو رأى في شيء قريب الشبه به ، عنصرا من عناصر الأخلاقية. مع ذلك ، فانه من العسير جدا اعتبار هذه الرؤية مساوية (من الناحية العملية) للمبدأ الذي سبق تقديمه تحت اسم المساواة.

دعنا نأخذ تطبيقات هذه الرؤية المفترضة الى نهاياتها ، كي نتبين ما الذي ستنتهي اليه. فبناء على القول بإمكانية اختلاف التعامل مع الناس وفقا لاختلافهم ، واختلاف الظروف التي تجري فيها المعاملة ، فانه سيكون مقبولا - من الناحية الأخلاقية - معاملة الشخص الأسود على نحو مختلف عن الأبيض مثلا ، فقط وفقط لأنه اسود البشرة. أو ربما يكون مقبولا ان نعامل الشخص الفقير على نحو مختلف عن معاملة الغني ، لا لشيء الا لأنه فقير. هذه بطبيعة الحال أمثلة متطرفة ، لكنها تتطابق تماما مع المبدأ المذكور. وهي تكشف ان تلك الفكرة لا تنسجم مع مفهوم المساواة ، عند أي من المؤمنين بها أو الداعين اليها.

ثلاثة اعتبارات تدعم المضمون السياسي للمساواة

سوف اعرض في الصفحات التالية بعض الاعتبارات ، التي تعين على صون المضمون السياسي لمبدأ المساواة ، من ذلك الجنوح المتطرف للابتذال والتفاهة. هذه الاعتبارات ليست جديدة ، فلطالما استعملت في المجادلات السياسية. لكنها طرحت في حزمة واحدة مع مفهوم للمساواة غير مدقق ، الامر الذي اربك الداعين الى ذلك المثال الرفيع ، بينما اسعد المشككين فيه والمعارضين له.

لا استهدف هنا عرض تقرير ثالث لمفهوم المساواة ، غير ما بينته في أول المقالة. الحقيقة ان الاعتبارات التي سأعرضها لا تكفي كأساس مناسب لهذا. لكنها كافية لبناء شيء ينطوي ، في مستوى العمل ، على قدر من الصلابة التي تنتج عادة عن الاستدلالات الصلبة. هذا سيعالج الاشكال الذي عرضناه في أول المقالة ، اي ضعف التقرير القائل بان التساوي في الانسانية ، هو وعاء المساواة بين الناس.

يهمني اعادة التذكير باننا **نتحدث هنا عن تقريرين متمايزين حول المساواة:** تقرير عن حقيقة ، أو ما يفترض انه حقيقة ، خلاصته "ان البشر متساوون". وتقرير ثان هو دعوة الى تطبيق موجبات هذه الحقيقة ، خلاصته: "يجب معاملة البشر على قدم المساواة". مع استذكار هذه الملاحظة ، يهمني الاشارة الى انه ليس من الضروري افتراض ان النقاش التالي ، سيتعامل مع التقريرين ، كلا على حدة. رغم انه من الاهمية بمكان ، في بعض الاحوال على الاقل ، التمييز بينهما على نحو واضح. وهو تمييز قائم على أرضية منطقية متينة. لكن – على اي حال – فان اعتبارات مشابهة لما سنعرضه ، سبق ان طبقت على كلا الحالتين.

يقف كلا التقريرين جنبا الى جنب في النقاشات السياسية. ذلك ان الغاية من التقرير الاول (المساواة كحقيقة) هو اسناد التقرير الثاني ، اي منظومة المثل الاجتماعية وبرامج العمل السياسي (المساواة كدعوة). من ناحية ثانية ، وهذه نقطة ربما تكون اقل وضوحا ، فان تبني الجماعات السياسية لمبدأ المساواة ، يعزز برامجهم ويزيدها قوة ونفوذا ، ليس لأن المساواة تضيف جمالا الى المشهد السياسي أو تعزز الانضباط مثلا ، بل لأن المساواة حاجة حقيقية ، يؤمن عامة الناس بانها جزء من طبيعة الحياة السليمة ، لكنها – لسبب ما – حجبت أو اغفلت في ظل التنظيم الاجتماعي القائم. ومن هنا فان تبنيها والدعوة اليها تخاطب شعورا عميقا في أعماق الناس ، فيميلون الى من يعبر عنه ويكافح من أجله.

اما الاعتبارات الثلاثة التي سنعرضها هنا ، فأولها يتعلق بحقيقة الاشتراك في الطبيعة الانسانية. ويتحدث الثاني عن القابليات الاخلاقية للبشر كوعاء للتكافؤ ، بينما يعالج الثالث اشكالية المساواة في ظروف غير متساوية.

1- الإنسانية المشتركة

لاحظنا ان تفسير المساواة انطلاقا من تقرير الحقيقة (البشر متساوون) يتراجع عند التحليل ، الى مجرد تأكيد مكرر على ما سبق قوله ، اي المساواة بين البشر كبشر. وينظر الى هذا التكرار كاضافة قليلة الأهمية. لأنه لا يحل اي خلاف حول ما سبق تقريره كدعوى. من هنا قيل أن هذا التقرير وما يتبعه من تحليل أو تفسير ، لا يفي بالغرض.

رغم هذا الاشكال الأساسي ، يمكن الادعاء ان **ذلك التقرير ليس**

تافها كما وصف في مطلع المقالة. قولنا بأن كل البشر ينتمون للجنس الانساني ، قد يعد تكرارا لما هو معروف. لكنه تكرار مفيد. لانه يذكرنا بأن أولئك الذين ينتمون إلى جنس الانسان ، ولديهم لغة ، ويستخدمون الأدوات ، ويعيشون في مجتمعات ، ويمكن أن يتكاثروا على الرغم من الاختلافات العرقية.. إلخ. يتشابهون أيضا في نواحي أخرى محددة ، لعلها مغفلة. من هذه الجوانب مثلا القابلية للتألم ، بسبب المؤثرات المادية المباشرة ، أو المؤثرات الاخرى التي تنعكس في الذهن ، على شكل مدركات أو نتائج تفكير. كما يتشابه البشر في القابلية للشعور بالمودة تجاه الآخرين ، إضافة لما يترتب على هذه المشاعر ، من ألم الفقد والاحباط والشعور بالخسارة... الخ.

التأكيد على أن الناس متماثلون في هذه الخصائص ، ليس أمرا تافها ، مع أنه – بذاته - حقيقة لا تقبل الجدل ، وقد يكون صحيحا بالضرورة. إن اهمية التأكيد عليه ، تنبع من حقيقة انه ثمة ترتيبات في السياسة والمجتمع ، تتناسى – بشكل منتظم - هذه الخصائص التي يشترك فيها كافة الناس ، حين يتعلق الامر بطوائف محددة منهم. بينما تضعها نصب العين حين يتعلق الأمر بطوائف أخرى. بعبارة أخرى فان النظام السياسي أو الاجتماعي ، يتعامل مع الشريحة الأولى من المجتمع ، وكأن أفرادها لا يملكون الخصائص المذكورة. حين يغفل القائمون على النظام الاجتماعي هذه الخصائص ، فانهم – تبعا لذلك – يغفلون الدواعي الأخلاقية المنبعثة منها ، وأبرزها المعاملة المتساوية للجميع ، أو ربما يقبلونها على نحو انتقائي ، يعطي للبعض معاملة متساوية ، بينما يعطي

لغيرهم معاملة أدنى.

من ذلك مثلا المعاملة التمييزية ضد السود. فهي لا تقوم على انكار كونهم بشرا ، بل انكار حيازتهم لذات المشاعر التي يملكها البيض (مثل الشعور بالالم ازاء الاذلال) الامر الذي يترتب عليه ، معاملتهم على نحو مختلف عن معاملة البيض.

اشكال منطقي

قد يعترض على هذا ، بالاشارة الى الاختلاف المنطقي بين الاقرار بالحق وتطبيق مقتضياته. بيان ذلك: انه حين تعامل المجموعة الحاكمة في بلد بعينه ، فئات من مواطنيها على النحو السابق (التمييزي) فهذا – بذاته – لا يعني ان هؤلاء الحكام ينكرون اشتراك جميع الناس في تلك الخصائص. لانه قد يقال: ان الحاكمين ربما يقرون بحيازة الخصائص من جانب الفئة التي تعامل على نحو سيء. لكنهم لا يرون في تلك الحيازة مبررا كافيا لدعم المطالبات الأخلاقية (مثل المطالبة بالمعاملة المتساوية). ربما كانت هذه الفئة المظلومة قد عزلت عن بقية شرائح المجتمع ، استنادا الى خصائص أخرى ، غير ما ذكر (كونهم سود البشرة مثلا). هذا قد يشار اليه في تبرير المعاملة التمييزية ، سواء كانوا يشعرون بالمودة والالم ام لا. بعبارة اخرى ، فان المعاملة التمييزية ، تنسب هنا الى سواد البشرة ، وليس الى قابلية أو افتقار الشخص الأسود للشعور بالمودة أو الالم.

يستند هذا النوع من الاعتراضات ، الى فرضية متعارفة في طيف

واسع من الفلسفة الاخلاقية ، تفصل بشكل حازم بين الحقائق والقيم. وبموجب هذه الفرضية ، فان السؤال حول ما اذا كان اعتبار بعينه ذا صلة بقضية اخلاقية ام لا ، هذا السؤال بذاته يعتبر سؤالا تقييميا ، أي انه يرمي الى تقرير قيمة وليس عرض حقيقة. بتعبير آخر ، فان تقرير ان اعتبارا ما ذو علاقة أو غير ذي علاقة بمبدأ أخلاقي محدد ، يعتبر – في هذه الرؤية – انحيازا الى نوع معين من المباديء أو الرؤى الاخلاقية. وفيما يخص المسألة التي نحن بصددها ، فان تطبيق هذه الفرضية ، يعادل القول بأن الاشارة الى حقيقة ان فلانا اسود اللون ، ليست – بذاتها - ذات علاقة بمسألة "كيف ينبغي ان نعامل فلانا هذا ، فيما يخص الخيرات العامة".

لكننا نرى ، استنادا الى ذات الارضية التي تقف عليها تلك الفرضية ، بان هذا القول بذاته ، اي القول بان سواد البشرة لا علاقة له بكيفية التعامل مع صاحبها فيما يخص الخيرات العامة ، هذا القول نفسه ينطلق من موقف غير محايد اخلاقيا.

هذه الرؤية ، في عمومها ، تبدو لي ، الى حد بعيد ، باطلة. ان المبدأ القائل بأن لون البشرة ، يمكن ان يحدد كيفية معاملة الناس فيما يخص حقهم في الخيرات العامة ، **هذا المبدأ ليس نوعا خاصا من المباديء الاخلاقية ، بل** هو لا يعدو ان يكون توكيدا تعسفيا لارادة شخصية ، **ربما لا تختلف عن إرادة طاغية مجنون** ، يأمر مثلا بقتل كل رجل يتكرر في اسمه حرف الراء ثلاث مرات.

غرضي من القول السابق هو دحض التبرير القائل بالفصل - كما في مثالنا – بين سواد البشرة والمعاملة التمييزية ، باعتبار الاول حقيقة

والثاني قيمة ، وهما منفصلان منهجيا. في واقع الحياة ، فان كل من يمارس التمييز ، يربط ممارسته بمبرر أخلاقي. نعلم طبعا انك لن تجد من يبرر تلك الممارسة بالقول مثلا "لأنهم سود البشرة ، وان مبدئي الاخلاقي يقضي بمعاملة الاسود على نحو مختلف عن الآخرين". نادرا ما تجد من يقول هذا الكلام. اما غالبية الذين يمارسون التمييز ، فهم يحاولون دعم موقفهم بنوع من التفسير الاخلاقي ، مثل الربط بين سواد البشرة وبين اعتبارات أخرى ، يمكن ان تتصل ، بنحو ما بسؤال كيف ينبغي ان يعامل الانسان ، اعتبارات مثل عدم الاحساس ، القسوة ، الغباء ، الاستهتار.. الخ.

حين تعرض هذه المبررات بمفردها ، فانها قد تبدو معقولة. لكن نسبتها المزعومة الى سواد البشرة ، لا يمكن تصديقها. بل يغلب على ظني ان من يسوق مبررات كهذه ، قد لا يكون مؤمنا بها كحقيقة محايدة ، أو لعله يقيم منظوره للمسألة ككل على اساس غير عقلاني.

لكن هذه نقطة غير التي نحن بصددها. فمحور النقاش هو تحديد ما يصنف كمبرر أخلاقي ، يمكن ان يتفق عليه القائل به والاشخاص الآخرون ، ولو بصورة عامة. المشكلة التي سيواجهها صاحب التبرير هنا ، هي ان مبرراته استوحيت من سياساته ورغباته وليس العكس. هذا يذكرنا بالانثروبولوجيين النازيين الذين اجتهدوا يوما في بناء نظريات التفوق الآري. فالواضح ان هؤلاء كانوا يصوغون – على نحو رديء – استدلالات عقلانية لدعم مبدأ لا يمكن الشك في لاعقلانيته.

سوف نعود لاحقا الى إثارة **سؤال الملاءمة** (أي ملاءمة المبررات المطروحة اعلاه ، لموضوع القضية محل النقاش ، وللمبدأ الاخلاقي العام

الذي ترتكز عليه فكرة المساواة) في سياق مختلف في هذه الورقة. لكن في الوقت الحاضر ، أجد مفيدا التأكيد على **أهمية هذا السؤال ، لأنه يسلط الضوء على حقيقة ان اولئك الذين يغفلون عن الحقوق/المطالبات المنبعثة من قابليتهم الانسانية للشعور بالالم.. الخ ، اولئك ينكرون هذه القابلية الانسانية** أو يهونون قيمتها. انهم – بعبارة اخرى – لا يتبعون معايير اخلاقية خاصة ، تنفي تمتع اولئك الناس بالقابليات المذكورة ، بل ينكرون امكانية اعتمادها وعاء اخلاقيا للحق في المعاملة المتساوية.

ربما ، في غالب الاحيان ، اقنعوا انفسهم بان اولئك الناس يملكون القابليات المذكورة ، لكن بدرجة أدنى من بقية البشر. اذا كان هذا محتملا ، فلعل من المفيد ان نذكر انفسنا بان هؤلاء الناس ، بشر مثلنا. وان القول بان لديهم درجة ادنى من المشاعر ، تفاهة واضحة.

لقد عرضت النقطة السابقة في سياق خصائص انسانية واضحة ، مثل الشعور بالالم والانجذاب العاطفي. بالاضافة الى هذه ، ثمة خصائص أخرى ، ربما لم يجر تعريفها بنفس القدر من الوضوح ، مع انها مشتركة بين جميع البشر. هذه الخصائص تعرضت للاهمال في التنظيم السياسي والاجتماعي ، ربما بدرجة أكبر من سابقاتها. دعني أذكر مثلا الخاصية التي يمكن ان نسميها ب "الرغبة في الاحترام أو تقدير الذات".

قد لا تكون هذه العبارة مثيرة للاهتمام ، أو قوية بما يكفي لتوليد قيمة مستقلة في الاطار الثقافي للطبقة الوسطى. لكني اعني بها ميلا محددا عند الانسان ، يتمثل في رغبته بأن ينسب الى ما ينجزه ، وما يملكه فعليا من مؤهلات ، ان يكون قادرا على تحقيق غاياته الخاصة ، وان لا يكون

أداة في يد الآخرين أو خاضعا لارادتهم ، الا اذا اختار بنفسه هذا الدور.

مع هذا الشرح ، لا بد من القول انه لا يزال دون ما يكفي وما يفي بالغرض. بل قد يكون ، على نحو ما ، تحديدا ملتبسا للميول الانسانية. ولذا فقد نحتاج الى فحص أوسع ، يجمع التأمل الفلسفي الى بيانات علم النفس والانثروبولوجيا ، للخروج بتوصيف مناسب يدعم الفكرة.

ان فحصا بهذه السعة ، سوف يمكننا من ادراك أعمق للعلاقة بين الميول الانسانية ، مما سبق ذكره وما يماثله من خصائص ، وبين معنى ان تكون انسانا ، وكيف يتشكل مفهوم انسانية الانسان. هذه الجوانب ليست بارزة على السطح. لكن مجموع ما سلف الحديث عنه ، يوضح بجلاء ان عبارة "الناس متساوون لانهم بشر" ليست فارغة أو قليلة القيمة ، كما قيل. فهي تذكرنا بتلك الجوانب الخفية من الحياة التي يتشاركها كافة البشر.

2- القابليات الاخلاقية (حول الاساس التجريبي للتقدير)

عالجنا حتى الآن عددا من الاعتبارات التي تسند فكرة التماثل بين الناس ، محورها القابلية للمعاناة ، والحاجات المتعلقة بالانسان كانسان. هذه **الاعتبارات سلبية ، بمعنى انها تركز على حقوق الطرف المستحق/المستقبل** في العلاقة بين الناس. لو افترضنا ان المساواة علاقة تتضمن طرفين: طرف يعطي وطرف يأخذ ، فان الاعتبارات التي ناقشناها حتى الآن ، تتعلق بالطرف الثاني. الفرضية هنا اجرائية بحتة ، مفادها ان العطاء اعتبار ايجابي والاخذ اعتبار سلبي.

بالإضافة الى ما سبق ، ثمة اعتبارات من نوع آخر ، كانت بالتأكيد جزءا من تفكير اولئك المؤمنين بالتساوي بين الناس. دعنا نطلق عليها وصف الاعتبارات الايجابية. وقد اخترنا وصفها على هذا النحو ، لانها تشير الى أشياء يمكن للناس ان يفعلوها أو ينجزوها. ولان هذه القابليات متماثلة عند جميع الناس ، اي ان الناس متماثلون في حيازتها ، فهي تشكل وعاء آخر لفكرة التساوي فيما بينهم.

هناك أيضا طيف عريض من القدرات البشرية ، جسدية وذهنية ، من رفع الاثقال حتى الحساب ، على سبيل المثال. لكن التماثل فيها ، ليس جليا ، ، كما لاحظنا في البداية ، بل وليس من المفترض ان يكون كذلك. لكن ثمة قدرات غير هذه ، من شأنها ان تعزز دعوى التساوي بين بني آدم. هذه القدرات اقوى علاقة بالجانب الاخلاقي ، لكنها ليست متاحة تماما للفحص التجريبي. لعل ابرز هذه القدرات أو القابليات ، هي القدرة على اكتساب الفضائل أو بلوغ المستوى الأعلى من الكمال الاخلاقي.

ثمة صعوبة في هذه الفكرة ، محورها تحديد القابليات التي يمكن تصنيفها كاخلاقية أو معنوية محضة. بعض القابليات الانسانية ذات صلة قوية بتحقيق الحياة الفاضلة ، وبعض اضعف صلة. من ذلك مثلا الذكاء ، القابلية للتفهم والتعاطف ، سوف نضيف اليها ايضا قدرا من قوة العزيمة. لكن هذه القدرات جميعا ، يمكن ان تعرض أيضا باعتبارها قابليات طبيعية وليست معنوية على وجه الدقة. وفي هذا السياق ، سوف نقول – بناء على الملاحظة والفحص - بانها تتفاوت بين شخص وآخر ، مثل بقية القابليات الطبيعية. هذا التفاوت حقيقة يقبلها العديد من

المفكرين ، من ابرزهم – على سبيل المثال – ارسطو.

رغم اتفاقهم مع سائر المفكرين من حيث المبدأ ، فان ارسطو واتباعه امتازوا بموقف متفرد فيما يلي هذا المبدأ. حيث رأوا ان تلك المواهب الطبيعية ، تشكل الحجر الاساس للارتقاء والتكامل. وفقا لرأي أرسطو فان الاختلاف المشهود بين الناس في قابليتهم لبلوغ الكمال ، راجع الى تفاوت المواهب الطبيعية التي يملكونها لحظة ولادتهم[1].

في مقابل هذا ، ثمة تيار قوي جدا بين المفكرين يجمع على التسخيف المطلق لهذه الدعوى ومايترتب عليها ، ولا سيما القول بان نيل الانسان للدرجة العليا من القيمة المعنوية ، يتوقف على ما يملكه من مواهب طبيعية. نعرف ان المواهب الطبيعية موزعة بين البشر ، على نحو غير متماثل بالضرورة.كما نعرف – بالملاحظة المتكررة - ان الناس ، الذين ربما يولدون وهم مالكون لتلك القابليات والمواهب ، يسعى بعضهم الى بلوغ الكمال ، بينما ينصرف آخرون الى الرذيلة. وهذا بطبيعة الحال ينفي كون تلك القابليات – بذاتها – وعاء أو حاملا للكمال.

رؤية ايمانويل كانط

يمكن العثور على هذه الفكرة في تعبيرات دينية عديدة. أما في إطار الفلسفة ، فان انقى تعبيراتها توجد عند "ايمانويل كانط" ، الذي أخذ الفكرة الى مداها الأقصى ، حين أنكر امكانية اعتماد الكمال على الصدف

[1] ارسطو : **كتاب السياسة** ، ترجمة احمد لطفي السيد ، الدار القومية للطباعة – (القاهرة). الكتاب الاول ، الباب الاول. ص. 94 (المحرر)

أو الممكنات (وهو سمة المواهب الطبيعية). وفي حديثه عما أسماه "مملكة الغايات The Kingdom of Ends" شدد كانط على فكرة التقدير/الاحترام التي ندين بها لكل انسان باعتباره فاعلا عاقلا[1]. وتبعا لهذا ، وبالنظر لأن كل البشر متساوون في كونهم فاعلين عاقلين ، فان كلا منهم يدين بالتقدير لكل أحد آخر. التقدير ، وفقا لرأي كانط ، يختلف عن المحبة والاعجاب وما يشبهها من سلوكيات. فهذه تأتي – بطبعها - متفاوتة بين شخص وآخر ، متناسبة مع ما يملكونه من ميزات طبيعية من مختلف الأنواع.

هذه الأفكار مترابطة بشكل وثيق في فلسفة كانط. ومن غير الممكن فهم نظريته الاخلاقية ، ما لم نعط وزنا متساويا لما يقوله عن "مملكة الغايات" وما يقوله عن "الواجب"[2].

لم يكن الاتساق الكبير في رؤية "كانط" يسيرا أو سهل المنال. لقد نجح في تحرير القيمة الاخلاقية من كل الاعراض والشروط. وهو نجاح تحقق بعدما جعل صفة الانسان كفاعل اخلاقي او عقلاني ، صفة متعالية ، بمعنى ان قدرة الانسان على الارادة والاختيار ، ليست مرتهنة لأي قابلية تجريبية ، وعلى وجه الخصوص ليست مرتهنة للقابليات التجريبية التي

---

[1] حول مفهوم "مملكة الغايات" ، انظر إيمانويل كانط (١٧٨٥): **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ،** ترجمة عبد الغفار مكاوي ، مؤسسة هنداوي (ويندسور ٢٠٢٠) ص 75
https://www.hindawi.org/books/63839518/ (المحرر)

[2] للمزيد حول هذه النقطة ، انظر عبدالإله دعال: الشخص في فلسفة كانط الأخلاقية ، **التواصل الفلسفي** (مدونة) اطلعت عليها في 23-اكتوبر-2021
http://alfalsafi.blogspot.com/2012/05/blog-post.html (المحرر)

يمكن ان يحوزها الناس بصور متباينة. ان **قابلية الانسان لأن يكون فاعلا عاقلا ، ليست بذاتها قابلية تجريبية على الاطلاق.** وبناء على هذا ، فان التقدير الذين يدين به كل انسان للآخر على نحو متساو ، باعتباره عضوا في "مملكة الغايات" ، لا يدين به بناء على اي صفة تجريبية يمكن ان يحوزها ، بل فقط وفقط بناء على سمته المتعالية ككائن حر ذي ارادة عقلانية.

ارضية الاحترام/التقدير المستحق لكل انسان ، في نظرية كانت ، هي النظير العلماني للمفهوم المسيحي القائل بالاحترام المستحق لكل الناس ، باعتبارهم أطفالا متساوين للرب. هذه الرؤية العلمانية تتساوى مع نظيرتها المسيحية ، في ان أساس الاثنتين غيبي ، لا تجريبي.

في رايي ان هذا التصور المتعالي الذي يقترحه كانط ، لا يكفي – بمفرده – لوضع اساس صلب لفكرة التساوي بين الناس ، أو تساويهم في استحقاق التقدير/ الاحترام. إن التصويرات المتعالية عسيرة في المجمل. لكن بصرف النظر عن هذا العسر ، فانه ثمة حقيقة متينة ، فحواها ان **مفهوم "الفاعل الاخلاقي"** والمفاهيم المتصلة به ، مثل المسؤولية عن الافعال ، قائمة **على اساس تجريبي ،** بل ويجب اقامتها على مثل هذا الاساس. ولولاه فسوف يكون كلاما أجوف ، لو قلنا ان جميع الناس سواسية ، باعتبارهم فاعلين اخلاقيين ، بينما يكون مورد السؤال هو مسؤولية الناس عن الافعال التي تصدر عنهم ، باعتبارهم يحملون صفة الفاعل الاخلاقي. ونعلم ان المسؤولية عن الفعل تتعلق بها اعتبارات تجريبية واضحة ، كما ان من الطبيعي ان يتلقى السؤال المذكور ، اجابات

تشير الى درجات مختلفة من المسؤولية ، ودرجات مختلفة من التحكم العقلاني في الفعل.

حين يخضع فرد ما للمساءلة عن افعاله ، فهذا يحصل كامتداد لفرضية مسبقة فحواها ان هذا الفرد فاعل اخلاقي ، بمعنى انه عاقل ومالك لحرية الاختيار. **كون الفرد مسؤولا عن افعاله ، هو التجلي العملي الاكثر وضوحا لاعتباره فاعلا اخلاقيا.** ان لم يعامل الناس باعتبارهم سواء في تحمل مسؤولية افعالهم ، فان فكرة تساويهم كفاعلين اخلاقيين ستكون فارغة من اي محتوى ذي قيمة.

دعنا نعيد صياغة هذه الفكرة على الوجه التالي: لو استبعدنا رؤية كانط عن الاساس المتعالي للفاعل الاخلاقي ، فان فكرته عن تساوي البشر باعتبارهم فاعلين اخلاقيين ، سوف تكون مجرد دعوى خاوية. لأنها لا تستند الى دليل مناسب. فاذا انهارت هذه الدعوى ، فهل ستبقى الدعوى المتفرعة عنها ، اي الاحترام المستحق لكافة الناس ، قائمة بمفردها؟.

بالطبع لا.

هذا يظهر في الحقيقة ان رؤية كانط حول الاحترام المستحق لكافة الناس بالتساوي ، وسندها الاصلي ، اي تساويهم في الاتصاف بكونهم فاعلين اخلاقيين ، يمكن ان تقوم ، بل **ويجب ان تقوم على اساس تجريبي ، هو المسؤولية عن الافعال** ، وان الناس سواء في هذه المسؤولية.

تقدير الانسان ام تقدير عمله؟

فكرة الاحترام/التقدير هذه ، معقدة وغامضة أيضا. اعتقد ان توضيحها يستدعي قدرا كبيرا من الفحص والتحقيق ، وربما يقتضي الأمر ان نضيف اليها بعض المكونات البعيدة نوعا ما ، عن الافكار ذات الصلة بالفاعل الاخلاقي.

ثمة بالتأكيد فارق واضح بين **طريقتين في النظر الى حياة الانسان** ، الى شخصه أو افعاله. قد ننظر اليها من وجهة نظر جمالية أو تقنية ، غرضها تقييم حاله أو انجازاته ، أو نضع انفسنا في محل الشخص نفسه ، نحاول ان ننظر بعينه الى حياته ، افعاله ، وانجازاته. غرضنا هنا هو التعرف على معنى الاشياء ، من وجهة نظر ذلك الشخص الذي ننظر اليه ، أي تحديد الدوافع التي تجعله يختار تلك الحياة أو يفعل ذلك الفعل في تلك الشخصية ، وماذا تعني هذه الأشياء بالنسبة إليه.

بعبارة اخرى ، فاننا نستهدف واحدا من هدفين: اما وضع تقييمنا الخاص للشخص وحياته (الطريقة الاولى) او فهم تقييم الشخص نفسه لحياته ومعنى أفعاله (الطريقة الثانية).

من وجهة نظر تقنية (الطريقة الاولى) فان رجلا كرس حياته لصنع ماكنة معينة ، لكنه أخفق ، هذا الرجل سيعتبر مجرد مخترع فاشل. ولأنه فشل ، فان اسمه لن يدرج في قائمة الذين ساهموا في مجموع الانجازات التقنية التي يعرفها العالم. حقيقة انه كرس حياته لهذه المهمة التي لم تنتج شيئا ، رغم الجهد المتواصل ، هي ببساطة غير ذات علاقة بقيمة الرجل.

اما من وجهة النظر الانسانية (الطريقة الثانية) فالأمر مختلف تماما. نحن نهتم به ، ليس باعتباره مخترعا فاشلا ، بل باعتباره رجلا اراد ان يكون مخترعا ناجحا. نحن هنا لا نوجه التقدير لنتائج العمل الذي كرس حياته له ، بل لمعنى هذا العمل بالنسبة اليه. بعبارة أخرى **فان محور تقديرنا هو الانسان نفسه وليس نتاج عمله.**

ايضا.. في اطار العلاقات المهنية وعالم العمل ، يعمل الناس ويتعرض عملهم للنقد تحت مختلف العناوين المهنية أو التقنية. الانسان في هذا الاطار يشار اليه كحفار أو عامل زراعي أو مدير ثانوي على سبيل المثال. في العرف السائد في عالم المهن ، ينظر للأشخاص من خلال تلك العناوين فقط ، وهكذا تتقرر قيمتهم. اما في المقاربة الانسانية ، فان العناوين المرتبطة بالمهنة هي زاوية واحدة ، من مجموع الزوايا /العناوين التي يتم تقدير الانسان بناء عليها. في هذه المقاربة نشير الى مهنة الانسان ، كما نشير الى معنى هذه المهنة بالنسبة اليه: هو اختارها ، اضطر اليها ، ليس أمامه غيرها ، فخور بها .. الخ.

ينبغي ان نقدر الانسان من وجهة نظر انسانية ، وليس فقط من زاوية عنوانه المهني. هذا المستخلص جزء من المحتوى الذي يمكن الحاقه بالوصية التي يحتفي بها ايمانويل كانط: "عامل كل انسان كغاية في ذاته ، وليس فقط كأداة أو وسيلة"[1]. لكني لا أظن ان هذا كل ما ينبغي ان يرى في هذه الوصية ، أو حتى كل ما يتعلق بفكرة التقدير/الاحترام المستحق.

---

[1] ايمانويل كانط: المصدر السابق ، ص 69

تتضمن الأمثلة التي عرضتها للتو بعدا آخر ، سأشرحه على الوجه التالي: نحن ندين لكل انسان بالحق في ان نبذل جهدا عند تعريفه. في معظم الاحيان ، يعرف الناس تبعا للمسميات والصفات التي تطلق عليهم. لكن هذا لا يكشف حقيقة الانسان الذي نريد التعرف عليه. مع بعض الجهد ، سوف نرى العالم من زاويته. هذه التوصية مبررة بان البشر كائنات واعية ، تملك بالضرورة ارادات واهداف ، وهم يرون الاشياء التي يفعلونها من زوايا محددة.

خداع الذات

لدينا اضافة الى ما سبق ، وصايا اخرى تتصل بالمثال الكانطي من جهة ، وبفكرة الاحترام/التقدير من جهة ثانية ، وهي تتجاوز هذه الاعتبارات: ثمة أشكال من استغلال البشر والحط من شأنهم ، جرى استبعادها – منهجيا - من هذا الاطار ، لا لسبب الا لأن المتضررين انفسهم لم يروها بذلك القدر من السوء الذي نراه. حالات كهذه لا ينبغي ان تستثنى ان اردنا اتباع معيار موحد في تقدير ما هو أخلاقي وما هو غير أخلاقي.

اما سبب هذه المفارقة ، فهو انه من علامات الاستغلال المفرط أو الاذلال ، ان اولئك الذين يعانون منه ، مقتنعون بنفس الرؤية التي يقدمها الظالم او المستغل لتبرير ظلمه لهم وهدره لكرامتهم. انهم بعبارة أخرى راضون بفعل الظالم ، رغم انه يهدر انسانيتهم.

يمكننا ان نتصور هذه الحالة كنتيجة لواحد من سببين: اما ان

هؤلاء المقهورين لا ينظرون الى انفسهم كبشر كاملين متساوين مع غيرهم ، أو انهم الفوا الاذعان والاستسلام للقدر الذي وجدوا انفسهم فيه فتقبلوه. من الواضح اننا سنحتاج – حين نواجه حالة كهذه - الى ما هو اكثر من رؤية العالم من وجهة نظر الانسان الآخر ، اي وعيه الخاص. سنحتاج أيضا للتحقق من أن هذا الوعي لم يجر قمعه أو تدميره .

يجب ان اعترف ان كل ما ذكر حتى الان ، ليس سوى اعتبارات غير نهائية وضبابية الى حد كبير. حسنا ، نحن نتعامل هنا مع فكرة ضبابية ايضا. لكنها فكرة نتبناها ونعطيها قيمة ، ونريد ان نوضح كيف ان وضعها في موضعها المناسب ، يساوي في حقيقة الأمر التوصل الى أجوبة حاسمة للعديد من الاسئلة الاساسية في الفلسفة الاخلاقية.

ما ينبغي السؤال عنه هنا ، هو: **ما علاقة هذه الأفكار بمسألة المساواة؟.**

لقد بدأنا مع فكرة التساوي بين الناس باعتبارهم فاعلين اخلاقيين. هذه الفكرة لا تبدو مقبولة ، لأسباب عديدة ، في الاستدلال التجريبي والمتعالي على حد سواء. تحركنا عندئذ ، من خلال "التقدير/الاحترام" ، الى فكرة اخرى تدور حول النظر الى وعي الانسان بعالمه ومعنى افعاله ، وتحاشي الاقتصار على ما توحي به المسميات الظاهرية ، سواء المهنية أو التقنية أو الاجتماعية.

هذه الرؤية تنطوي على قدر من الصلة بمسالة المساواة: ان العناوين الخارجية التي تدعونا لتجاوزها هي الحامل الصريح للتمايز

الاجتماعي ، السياسي ، والتقني ، سواء كانت تشير الى انجاز (كما في مثال المخترع) أو كانت تشير الى أدوار (كما في امثلة العناوين المهنية).

على وجه أكثر تحديدا ، يتوجب علينا حين نفكر في الناس ، ان نحول دون خضوع تفكيرنا فيهم لمعايير النجاح المهني أو المكانة الاجتماعية. ينبغي ان لا نحدد موقعهم في انفسنا ، استنادا الى القيم التي تحملها هذه العناوين والاوصاف ، أو استنادا الى البنى الاجتماعية التي حددت مواضعهم تبعا لتلك العناوين والاوصاف.

هذا لا يعني بطبيعة الحال انه يتوجب النظر الى حالة كل شخص بمفرده ، حتى لو كان الظرف واحدا لجميع الاشخاص محل الاهتمام. ما **نعنيه على وجه التحديد ، هو ان كل فرد يستحق ان نبذل جهدا للتعرف عليه**. وهذا يتحقق من خلال النظر اليه كانسان قائم بذاته ، منفصلا عن البنية التي نجده فيها. وقد أسلفنا الاشارة الى أن مثل هذه البنية ربما تحدد زاوية النظر او نوعية المعلومات ذات العلاقة ، على نحو يجافي الانصاف ، بل لعلها تخفي عن ابصارنا حقيقة هذا الانسان أو قيمته ، وهي بالتالي تسهم في تأليف صورة ملتبسة عنه كانسان مساو لنا.

هذه التوصيات قائمة على فرضية ضرورية الى حد ما ، فحواها ان الانسان كائن يعي نفسه والعالم الذي يعيش فيه. (هنا نستثني ، كما فعلنا طوال النقاش ، الحالات الطبية الخاصة للأشخاص الذين يعانون من اعاقات ذهنية. هؤلاء يشكلون دائما استثناءات خاصة مما يعتبر حقيقة عامة للبشر). مع أخذ هذا التوضيح بعين الاعتبار ، يلزم الاشارة الى ان تلك الفرضية لا تلح على ان الناس سواء في مقدار وعيهم بذواتهم

وواقعهم. انها بالتحديد أحد العناصر في فكرة الاستغلال التي أشرنا اليها في السطور السابقة ، حيث يمكن ان ينحدر ذلك الوعي ويتقلص بتأثير البيئة والفعل الاجتماعي. لكننا نضيف انه مثلما ساهمت تلك العوامل في تقليص مستوى الوعي ، فان نظائر لها يمكن ان تساعد على رفعه.

نعلم ان الناس – من حيث المبدأ على الاقل – يملكون وعيا بقدر ما ، بواقعهم وبما اسميته اوصافهم. كما يملكون القدرة على الانسحاب من الادوار والمواقع التي وجدوا انفسهم فيها ، مختارين او غافلين او مضطرين. هذا الوعي العكسي يمكن ان يتعزز أو يضمر بتأثير ظرفهم الاجتماعي. وهذه النقطة الأخيرة هي التي توضح نقطة اتصال تلك الاعتبارات بالأهداف السياسية للمساواتية. أما الفكرة المجردة حول تقدير الانسان لكونه انسانا فحسب ، فعلى الرغم من انها ذات علاقة وثيقة جدا بالسياسة ، والى حد كبير مع المساواة ، فاني لا أجد علاقة خاصة تربطها بالمساواة السياسية. بعبارة اخرى فان **مفهوم المساواة السياسية** يدور حول "الظرف السياسي/الاجتماعي" الذي يعزز المساواة او يضعفها من خلال القوانين والاعراف ونظم العمل والتوزيع ، فضلا عن الثقافة. ونعلم ان تأثير هذا الظرف لا يقتصر على الفعل المباشر (تعزيز المساواة او العكس) بل يمكن ان يقيم قناعة عامة عند المعنيين ، فحواها الرضى عن ظرف اللامساواة. خلاصة القول اذن ان تصحيح الظرف الاجتماعي/السياسي ، ضروري أيضا ، لتمكين الاشخاص الذين يعيشون ظروف تمييز من اكتشاف الحقيقة ، والاهتمام بتصحيح وضعهم الخاص على الأقل.

اشكالية العلاقة بين القيمة والواقع ، مثال التراتب الهرمي

من المحتمل ان تجد اشخاصا مؤمنين بالقيم السامية كل الايمان. لكنهم – مع ذلك - لا يجدونها واقعية ، او ممكنة التطبيق في الحياة اليومية. نظرا لتزاحمها مع الزامات لا يمكن اغفالها في هذه الحياة. من ذلك مثلا انك قد تجد شخصا يؤمن بالفكرة السابقة "تقدير الانسان لكونه انسانا فحسب" ، باعتبارها هدفا مثاليا ، لكنه - في الحياة اليومية - يفضل نظاما يقوم على تراتب اجتماعي هرمي على سبيل المثال. هذا الشخص سيستمر على هذه القناعة ، طالما كان النظام الهرمي قادرا على البقاء من دون إكراه ، وكان ثمة تفاهم انساني بين اجزائه.

في مجتمع هرمي كهذا ، سيحمل كل شخص عنوانا ، أو وصفا واضحا جدا يوضح موقعه في البنية الاجتماعية. ربما تجد ان معظم الناس في هذا المجتمع ، يملكون وعيا كافيا بالانسان الذي وراء العنوان أو الوصف ، وربما تجد كثيرا منهم راضيا ، أو حتى فخورا بحمله لتلك الأوصاف والعناوين.

لا أعلم ان كان شيء من هذا النوع قد حدث فعلا في تاريخ المجتمعات الطبقية. لكن لن يثير استغرابي لو رأيت شخصا يتبناه كنموذج مثالي (لعل هذا قد حدث احيانا بتأثير الصورة الرومانسية للعصور الوسطى). شخص كهذا سيكون ممن تقبل "وجهة النظر الانسانية" ، اي الرؤية القائلة بان حقيقة كل انسان تتجاوز وصفه أو عنوانه ، وهي - كما نرى - مثال رفيع. لكن من ناحية اخرى ، فان قبول ذلك الشخص للنموذج الطبقي ، يعني – بالضرورة - انه يرفض مثال

المساواة السياسية.

المثال التخيلي السابق يتعلق بشخص ينظر الى النموذج الاجتماعي الطبقي ، وهو مؤمن به ، لكنه ليس بالضرورة متضررا منه. دعنا الآن نتخيل شخصا يعيش في داخل هذا النموذج ، ويعامل معاملة تمييزية ، اي انه يحصل على أقل مما يستحق. حين يتقبل هذا الشخص الفكرة القائلة بأن مستوى وعيه بمسائل مثل مكانته في المجتمع ، هي في حد ذاتها ، جزئيا على الأقل ، نتاج للترتيبات الاجتماعية التي يعيش في إطارها ، فان توصله الى هذا الوعي ، أي إدراكه بان مكانته ليست من اختياره ، وليست أيضا قدرا لا مفر منه ، هذا الادراك سيؤدي فورا الى فجوة في الثقة ، بين الشخص وبين النظام. ومن هنا أيضا تبدأ عملية التفكك الداخلي للمجتمع الطبقي ، حتى يتلاشى ويزول تماما.

ما يجعل النظام الطبقي المستقر قادرا على البقاء هو فكرة الضرورة ، اي اقتناع الناس بأنه ضروري لحياتهم ، أو انه من المسلمات الصحيحة ، أو انه قدر لا مفر منه. فكرة الضرورة سوف تنحدر حتى تتلاشى ، في اتجاه معاكس لاتساع وعي الناس بمكانتهم وأدوارهم. وسوف يكون تلاشيها اسرع ، حين يقترن ذلك الوعي باكتشاف ان اعتقادهم واعتقاد نظرائهم في ضرورة هذا النظام أو كونه قدرا ، لم يكن سوى ايحاء النظام نفسه ، وليس استنتاجا منطقيا مستقلا عنه.

حسنا ، كيف نقدر الموقف الاخلاقي لشخص ، يقر بأن وعي الناس بمكانتهم او دورهم ، مقيد او مؤطر على هذا النحو. اي ان وعيهم ينطوي على نوع من المخادعة للذات. لكن هذا الشخص ذاته يؤمن على

أي حال بالنموذج الطبقي/الهرمي. وفي سبيل الحفاظ على نموذجه هذا ، فسوف يسعى للحيلولة دون ان يتسرب الوعي بتلك المخادعة ، الى الشريحة الأوسع من الاشخاص المعنيين ، كي لا يتخلوا عن النظام ، فينهار. بعبارة أخرى فان هذا الشخص يريد ، من ناحية ، الحفاظ على النموذج الطبقي الذي يفضله وربما يعتبره مثاليا. لكنه يعي ، من ناحية أخرى ، ان بقاء هذا النموذج ، رهن بقدر من المخادعة لبعض الناس. اي اننا نتحدث هنا عما يمكن اعتباره ضرورة للنظام ، مقابل تضحية محدودة بواجب اخلاقي بعينه.

هذه الفكرة - التي تبدو في ظاهرها براغماتية نوعا ما – تختلف تماما عن سابقتها الاقل ذكاء. الشخص الذي يفكر على هذا النحو ، متحرر بالتأكيد من التأثير الذهني والروحي للنظام الطبقي/الهرمي. طالما ادرك حقيقة التقييد الذي يفرضه النظام على الوعي الذاتي للأشخاص ، وما قد يؤدي اليه من فهم مخادع للذات ، فهو يفكر – فعليا – في شروط القهر ، المتمثل في المنع المتعمد لنمو الوعي الذاتي عند الضحايا. وقد اشرنا سلفا الى ان هذا الوعي هو العنصر القاتل للنظام الطبقي ، والذي كان غائبا عن النموذج الاصلي. وقد قلنا انه لو ظهر ، فسوف يؤدي بالتأكيد الى تفكيك النموذج والقضاء عليه.

علاوة على هذا ، فان تعامل هذا الشخص (ومن يماثله من الحاكمين) مع بقية الناس ، في المجتمع الطبقي الذي اعتبروه نموذجا مفضلا لهم ، ينطوي على شيء من الاحتقار أو البغض لأولئك الناس. ذلك ان تفكيره على النحو المشار اليه يتضمن – بالضرورة – وعيا بأن

هؤلاء الناس غارقون في الوهم ، الوهم الذي فحواه ان قيمتهم أو مكانتهم هي التي حددها النظام. مع ان هذه القيمة أو المكانة لا تنم عن حقيقتهم ، كأشخاص مساوين لكل الآخرين. ذلك الشخص يعي حقيقة ان الناس يحصلون على أقل مما يستحقون. لا لشيء سوى صون النظام الذي ينتفع منه غيرهم. هم غارقون في الوهم لانهم يظنون ان هذا هو الخيار الوحيد المتاح ، مع انهم قادرون – لو استعادوا وعيهم – على الاخذ بخيارات أفضل.

لا بد من القول ان هذا التعامل الذي ينطوي على احتقار الناس واستصغارهم ، بل واستثمارهم في سبيل منفعة غيرهم ، من دون منحهم الحق في الاختيار ، هذا التعامل غريب عن روح الفهم والتفهم الانساني ، الذي يشكل الارضية القيمية الاصلية التي ينطلق منها كل نقاش حول العلاقة بين البشر. لا يمكن لدعاة النموذج الطبقي/الهرمي ، اخفاء حقيقة ان بعض الاشياء التي يقوم بها الناس بصورة عفوية ، في حالة عدم الوعي الذاتي ، غير ممكنة في حالة الوعي ، الا على ارضية النفاق.

هذه الافكار العامة وغير الواضحة الى حد كبير ، التي حاولت ربطها معا في هذا النقاش ، توضح جانبا من **الارضية النظرية لمثال المساواة السياسية.** والتي يمكن تلخيصها في ان **الدعوة الى اقامة نظام يضمن المساواة للجميع ، لانهم بشر ،** ليست فارغة او ضعيفة المبررات ، وليست بالتأكيد مجرد حشو مكرر. انها ايضا ليست – في الغالب - حالات فردية او قناعات لعدد محدود من الاشخاص. ثمة في عالمنا جوانب ليست واضحة بما يكفي ، وهي تنطوي على هدر لكرامة الانسان

وانسانيته. ووجود هذه الجوانب ، سيما على نحو غير جلي لكافة الناس ، هو ما يستدعي التأكيد على أن بني آدم سواء ، لانهم اخوة في الانسانية ولأنهم متماثلون في القيمة. ويجب ان يعاملوا على هذا الاساس.

3-المساواة في الظروف غير المتكافئة – تكافؤ الفرص

غالبا ما تبرز مسألة المساواة ، حين يكون نظام العلاقات الاجتماعية متكلسا ، أي حين يتسبب في توزيع للفرص شديد التباين بين أعضاء المجتمع. ظروف كهذه ستكون أكثر وضوحا حين يُدعى ان جميع الناس فيها سواء. لكنها تثار أيضا في الظروف التي تنطوي على قدر من الالتباس ، بشأن العلاقات السائدة فيها. مثال ذلك: علاقات قائمة على أرضية تمييز ، لكن الطرف المتضرر ، واع بهذا التمييز وموافق عليه ، وان سؤال المساواة ذو صلة جلية بمقدار ما يحصل عليه من سلع وما يتاح له من فرص.

الذين يتبنون مفهوم المساواة المبسط ، سيحكمون على هذه العلاقات بانها غير عادلة ، لأنها لا تقوم على ارضية المساواة بين الناس. لكن فريقا آخر سوف يعارض هذا الحكم قائلا: ليس من الصواب الاشارة لمبدأ المساواة كمعيار للحكم هنا. بل ربما اعتبرنا تلك الاشارة تضليلا. إن المبدأ الذي ينبغي العودة اليه للحكم على تلك العلاقات ، هو مبدأ الانصاف أو العدالة ، بالمعنى الذي ورد في حديث ارسطو عن "العدالة التوزيعية".

طبقا لراي ارسطو فان السؤال المثار هنا ، لا يتعلق بتقدير الناس أو معاملتهم كذوات متساوية. المسألة المطروحة هنا هي توزيع سلع

وفرص وخيرات معينة ، على نحو يتناسب مع التباين الواقعي بين المستفيدين منها وحاجاتهم. **رؤية ارسطو تقترح اذن آلية للتوزيـع ، فهي تنظر للأشخاص من زاوية استحقاقهم وليس قيمتهم كبشر.** ان المسالة التي على المحك هنا ليست تقدير الناس وتعيين قيمتهم من خلال التوزيـع ، بل وصول الخيرات الى مستحقيها على نحو صحيح ، من حيث استحقاقهم أو حاجتهم[1].

سوف اناقش هذه الرؤية من زاوية خاصة ، فهي تبدو - من حيث المبدأ – معارضة لمفهوم المساواة. الا اني اجد فيها موطيء قدم لهذه القيمة. لتوضيح الفكرة ، سوف أبدأ بالاشارة الى **ضرورة التمييز بين نمطين مختلفين من اللامساواة أو التباين: التباين في الحاجات والتمايز في الجدارة.** يتفاعل مع هذا التمييز ، تمييز مواز بين الخيرات/السلع المطلوبة بسبب الحاجة اليها ، من ناحية ، ومن ناحية اخرى ، تلك المستحقة بناء على الجدارة.

في الحالة الاولى ، اي حين تكون الحاجة هي محور النقاش ، كحاجة المريض الى العلاج الطبي مثلا ، سنضع – لأغراض عملية بحتة - فرضية مسبقة فحواها ان الاشخاص الذين يحتاجون ، يرغبون واقعيا في السلعة أو الفرصة محل المساءلة. ومن هنا فانه يمكن اعتبار السؤال متعلقا بالتوزيـع في معناه الأولي ، اي تلبية رغبة فعلية.

---

[1] حول فكرة التوزيـع عند ارسطو ، انظر:

David Gross, ‘Aristotle on Distributive Justice’, *The Picket Line (personal blog -2009)* https://sniggle.net/TPL/index5.php?entry=14Oct09 (المحرر)

يبدو الامر مختلفا في حال الجدارة. خذ مثلا القدرة على الانجاز من خلال التعليم الجامعي. هنا ليس لدينا فرضية مسبقة ، تماثل ما عرضناه في الحالة الأولى: ليس كل جدير ، لديه رغبة في السلعة محل السؤال. مثلا: ليس كل جدير بالتعليم الجامعي راغب في الانضمام الى الجامعة. طبعا من الممكن ان يكون الامر على هذا النحو ، اي ان يكون جديرا بالسلعة وراغبا فيها ، في الوقت ذاته. لكن هذه ليست القاعدة العامة بل احد الاحتمالات. بخلاف الحالة الاولى (الحاجة ، كما في مثال المحتاج للعلاج الطبي). فالقاعدة هنا ان كل محتاج سيرغب في تلبية حاجته ، الا ما شذ وندر ، مع ان هذا النادر يبقى احد الاحتمالات الممكنة.

علاوة على هذا ، فان سلعة/فرصة التعليم الجامعي قد تكون مرغوبة، بل قد تكون موضع احتياج شديد ومشروع ، من جانب اولئك الذين لا يتحلون بالجدارة. بينما – في الطرف الآخر – قد نجد ان الرغبة في العلاج الطبي أو تعويض البطالة مثلا ، معدومة تماما عند غير المريض أو غير العاطل عن العمل ، أو أن وجودها عند شخص بهذه الصفة غير مشروع. اي ان الحاجة غير مناسبة أو مستوفية للشروط الموجبة للوفاء. في هذه الحالة فان توزيع السلع/الفرصة بناء على معيار الجدارة ، ينطوي على نوع من التعارض الداخلي ، وهو ما لا يوجد في الحالة الاولى ، اي التوزيع تبعا لمعيار الحاجة.

لهذه الأسباب ، سيكون مناسبا ان لا يقتصر الحديث في حالة الجدارة ، عن توزيع السلعة ، بل أيضا عن توزيع الفرص للحصول على السلعة. لكن فرصة الحصول على السلعة ، خلافا للسلعة ذاتها ، يمكن

أن تعتبر متاحة بالتساوي بين الجميع. وفي هذه النقطة سوف نواجه فكرة المساواة العامة ، ولا سيما في المعنى الأكثر تداولا في مجتمعنا اليوم ، اعني فكرة **تكافؤ الفرص**.

قبل الانخراط أكثر في مناقشة الفكرة ، دعني أشير الى بعض أوجه التشابه والتباين بين الحالتين مورد النقاش: الحاجة والجدارة. نحن نواجه موضوع **ملاءمة الاسباب**. وقد ذكرنا في فقرات سابقة ان تطبيق مبدأ المساواة أو حجبه ، يجب ان يقوم على اسباب معقولة ، تتضمن وجود صلة بين اطراف المعادلة والسلعة موضوع النقاش. قلنا مثلا ان كون شخص ما اسود اللون او فقيرا ، ليس مبررا لمنحه قدرا أقل من السلع او الفرص التي يجري توزيعها ، مثل الرعاية الطبية او التعليم العام. لأن اللون او الثروة ليست ذات صلة بموضوع التوزيع. ان الارضية المناسبة لتوزيع الرعاية الطبية مثلا ، هي اعتلال صحة الفرد. هذه حقيقة ضرورية. دعنا الآن ننظر في حالات واقعية. في كثير من المجتمعات يمثل اعتلال الصحة شرطا ضروريا للحصول على علاج ، لكنه في الوقت ذاته لا يعد شرطا كافيا. لأن هذا العلاج مكلف ماديا ، وليس جميع المحتاجين اليه يملكون المال. ومن هنا يصبح امتلاك القدر الكافي من المال شرطا إضافيا للحصول على العلاج.

مع الاخذ بنظر الاعتبار هذه الاشارة ، فان توفر المال يمكن ان يكون – في واقع الامر - شرطا كافيا للحصول على العلاج ، حتى لو لم يكن ثمة حاجة طبية ملحة. بمعنى ان المال هو العامل الأكثر تأثيرا في الحصول على السلعة مورد النقاش في هذه الحالة ، على رغم ان هذا العامل (المال)

ليس – بطبعه – ذا صلة بالسلعة ، من أي وجه. مع ذلك – سنشير من باب التحفظ على الأقل – الى انه ربما يوجد بعض المصابين بالوسواس المرضي hypochondriacs الذين ربما يرغبون في العلاج ، حتى لو لم يحتاجوه. وهؤلاء قلة على اي حال. لذا سوف نعتبرهم حالة هامشية ، لا تؤثر على مسار النقاش.

حين يكون لدينا حالة مثل تلك ، حيث تكون الثروة شرطا أكثر ضرورة للحصول على العلاج الطبي ، فانه يسعنا ان نطبق فكرة المساواة واللامساواة مرة أخرى. ليس فقط فيما يتصل باللامساواة بين السليم والعليل ، بل في مقارنة اللامساواة بين المريض الغني والمريض الفقير. هذه المقارنة تكشف عن حالة اولئك الذين يتساوون في الحاجة ، لكنهم لا يتساوون في الحصول على فرص متماثلة للعلاج ، على الرغم من ان الحاجة هي ارضية العلاج. هذه بالطبع حالة تتجلى فيها اللاعقلانية.

اعتراض وجواب

ربما يرد اعتراض على هذا التقدير ، فحواه ان الكاتب قد **اغفل تمييزا مهما بين المركز المفهومي/القيمي** لاعتلال الصحة ، ونظيره الخاص بحيازة المال. ان استعراض الاثنين جنبا الى جنب ، قد يوهم بانهما في مستوى واحد من حيث الصلة بالمشكلة. وهذا خلاف الواقع ، في رأي المعترضين. وفقا لهؤلاء فان اعتلال الصحة يصنف – في اعلى التقادير – كأرضية لاستحقاق العلاج الطبي. أما توفر المال فيشكل – في ظروف معينة – شرطا سببيا ضروريا لتحصيل الحق. وهذا مختلف عن الاول.

في هذا الاعتراض نقطة جديرة بالتأمل. فهو يقترح إيضاح التمايز بين:

أ- حقوق الانسان كمبرر لوجوب معاملته على نحو محدد ، و

ب- الاسباب التي تجعله قادرا على نيل ما يستحق في الحياة الواقعية.

لكن هذا الاعتراض لا ينقض وصفنا لحالة اللامساواة المذكورة باللاعقلانية. انه فقط يلقي ضوء اكثر ، يوضح عناصر الحالة التي اطلقنا عليها هذا الوصف. التوضيح الاضافي الذي وفره الاعتراض ، هو ان الحالة التي نحن بصددها ، تنطوي على عيوب في التأسيس المنطقي. انها حالة لا تقف على ارضية معقولة ، ولا تتبع – في نهاية المطاف – أحكام العقل أو تخضع لسيطرته.

سنواجه ذات الموقف ، حين نصل بالنقاش الى شكل آخر من اشكال المساواة والحقوق المتساوية ، والمساواة امام القانون. دعنا نوضح المسألة على النحو التالي: ربما يقال ان القانون في مجتمع معين ، يتيح الحق في المحاكمة العادلة لكافة الناس على السواء. وبالتالي فان كل فرد يتمتع بالحق في المطالبة بالانتصاف ممن بغى عليه أو ارتكب خطأ في حقه ، بالأدوات التي يتيحها القانون. لكن دعنا نفترض ان المحاكمة العادلة أو استرجاع الحق بواسطة الادوات القانونية ، غير متاحة - واقعيا – في ذلك المجتمع ، إلا لمن يملك المال (لتوكيل محام مثلا) أو من يملك المعرفة (لتحديد موقفه القانوني مقابل خصمه مثلا). في مثل هذه الحالة ، فان التشديد على تساوي الناس في هذا النوع من الحقوق (الحق في

المحاكمة العادلة) ينصرف واقعيا الى اولئك الاشخاص الذين يملكون المال أو يملكون المعرفة ، ولا يشمل غيرهم من اعضاء المجتمع.

ان القبول بهذا التقدير ، يكشف عن ميل أناني غير مقبول. ان اهتمامنا لا ينصب على حقوق الانسان في صورتها المجردة ، ولا الاقرار بها في الاطار النظري ، بل في المدى الذي نعرف ان تلك الحقوق مطبقة في الحياة الواقعية ، وحاكمة على ما يجري فيها ، في الافعال وليس فقط الجدل اللفظي.

من هنا فان **الجمع بين الاعتبارين ، اي: أ) كون أسباب الاستثناء من المعاملة المتساوية ، ذات صلة بالموضوع و ب) كونها فعالة في الواقع وليست مجرد تنظير** [1]، سيعطينا سلاحا اخلاقيا حقيقيا ، قابلا للتطبيق على الحالات التي يمكن تصنيفها على نحو ملائم كحالات معاملة غير متساوية ، حتى لو كان الشخص المهتم بالمسألة ، غير معني بالمساواة بين الناس كمبدأ عام ينطبق على الكل.

هذه المحاججة تمثل **تعزيزا للمبدأ الضعيف جدا** الذي ذكرناه في أول الورقة ، **المبدأ القائل بأن أي معاملة لأحد من الناس على نحو غير متساو مع الآخرين ، ينبغي ان تقام على مبرر معقول.** حين يستدعي الأمر ان يكون السبب ذا صلة بالموضوع محل الجدل ، وان يكون فاعلا

---

[1] توضيح الفكرة: قد يقال ان المرض يشكل ارضية مناسبة للحق في الرعاية الطبية مثلا. لكنها فرصة لنيل الحق وليست ضمانا لنيله. قد يحصل الشخص على الفرصة او الحق في شيء ، لكنه لا يملك القوة الكافية او المصادر الملائمة لتحويله من فرصة/حق الى فعل واقعي. بعبارة اخرى فان الاسباب غير فعالة او ان فاعليتها غير كافية. (المحرر)

وقابلا للتطبيق في الحياة الواقعية ، فان هذا المبدأ سيكون مثيرا للاهتمام[1].

سنطبق مثل هذه الاعتبارات ايضا على حالات الجدارة. مع اننا نجد من الضروري ملاحظة الفرق المهم بين حالات الجدارة وحالات الحاجة ، فيما يخص كون المبررات ذات صلة أو غير ذات صلة. انه لأمر منطقي ان نصنف حالات احتياج معينة ، باعتبارها مبررات معقولة لاستحقاق انواع معينة من السلع/الخيرات. أما في حالة الجدارة ، فان السؤال المثير للجدل يتناول العلاقة بين المؤهلات والاستحقاق. **فحوى هذا السؤال**: هل هناك مؤهلات معينة ، أو انواع معينة من الجدارة ، تشكل بذاتها مبررا معقولا لاستحقاق انواع معينة من السلع/الخيرات.

سوف نضرب مثلا ، على نحو المجادلة فحسب ، بالمدارس الخاصة التي توفر مستوى عاليا من التعليم. وهو شيء يود الانسان ان يحصل عليه بطبيعة الحال. لكن – من جهة ثانية – ستجد من يجادل بان فرصة الحصول على هذا المستوى من التعليم ، لا توزع بالتساوي بين الاطفال الذين يتمتعون بمؤهلات متماثلة ، من حيث الذكاء أو الموهبة ، اي بين مجموع الاشخاص الجديرين بالحصول على هذا الحق. هذا متوقع لان العديد منهم لا يملك القدرة على توفير الرسوم المرتفعة ، التي يتطلبها هذا النوع من المدارس. عندئذ فان الحصول على هذا

[1] المنظومة المؤلفة من "كون المبررات ذات صلة بالموضوع" و "كونها فعالة في الواقع" تشكل عنصر قوة مهما لتعزيز المبدأ المشروح في المتن ، اي القول بانه في حال تم معاملة الناس على نحو غير متسق مع مبدأ المساواة التامة ، فانه يجب تقديم سبب عام او قاعدة لتبرير التمايز. يجب ان تكون هذه القاعدة او السبب العام ذا صلة وفعالا في الواقع. (المحرر)

المستوى الرفيع من التعليم ، سيكون قصرا على الاطفال الذين ينتمون الى بيوتات ثرية. بل ان اشتراط الرسوم العالية سيجعل هذا الحق متاحا لمن يملك المال دون الجدارة ، ويحجبه عن الجدير الذي لا يملك المال. وهذا غير عقلاني.

المدافعون عن التعليم الخاص ، سيقدمون ربما نوعين من الأجوبة على الاعتراض السابق: النوع الأول هو الذي ناقشناه حين عرضنا حالة الحاجة في فقرة سابقة. وفحواه اننا قد نتفق على ان الاطفال الموهوبين والأذكياء ، لديهم حق في الحصول على تعليم متقدم. لكن تحصيل هذا الحق ، قد لا يكون مضمونا في بعض الظروف. اما الجواب الثاني فهو اكثر تطرفا ، إذ ينكر موضوع الفرضية التي انطلق منها الاعتراض ، أي القول بأن الموهبة والذكاء ، في ذاتهما على أقل التقادير ، هما المبرر المعتمد للحصول على هذا المستوى الرفيع من التعليم.

ربما لا يلح مؤيدو التعليم الخاص ، على أن الثروة في ذاتها أرضية كافية أو ضرورية. لكنهم قد يزعمون ان صفات أخرى متصلة بالثروة على نحو وثيق ، تشكل أرضية مناسبة للدعوى. قد يقولون مثلا أن هذا النوع من المدارس يستهدف صيانة تقاليد الزعامة. ومن هذه الزاوية ، فان أفضل نوعية من الاشخاص الذين يمكنهم ان يقوموا بهذه المهمة ، هم اولئك الذين سبق لآبائهم ارتياد هذا النوع من المدارس.

لا نحتاج للاطالة في تتبع هذا النقاش. لكن ثمة نقطة مهمة أثيرت في سياقه ، تخص طبيعة السلع موضوع التوزيع. فمن الواضح انه ثمة خلاف حقيقي حول نوع الجدارة ، التي اتخذت معيارا للتفاضل في

الحالات موضع النقاش. ويتمحور الخلاف حول ما اذا كان النوع المذكور ، على صلة حقيقية بمسألة المساواة ام لا. لكن لعل موضوع الخلاف الاكثر الحاحا الان ، يتمحور حول طبيعة السلع والخيرات التي ستكون موضوعا للتوزيع. يمكن تلخيص هذا الخلاف في سؤال: **هل السلع المذكورة في النقاش ، هي من نوع الحقوق/السلع/الفرص العامة** ، التي تعتبر – على نحو دقيق – موضوعا للنقاش في العدالة التوزيعية او المساواة السياسية؟.

هذا يوضح ان الخلافات المشار اليها ، ليست نظرية بحتة ، وهي لا تدور في فراغ. كما ان الحجج التي يعرضها كل من الفريقين ، ليست – منطقيا – بلا قيود أو محددات.

فيما يلي سنتعرض لجانب من هذا الموضوع.

ثمة عدد محدد من المبررات التي يمكن – بناء عليها – اعتبار التعليم سلعة. وثمة عدد محدد من الأغراض التي يمكن ان يقال – عقلا – ان التعليم يخدمها ويلبيها. في مقابل هذه المحدوديات/القيود ، ثمة محدوديات/قيود مقابلة على أنواع المؤهلات/أوجه الجدارة والصفات الشخصية ، التي يمكن – عقلا – ان تذكر كمبررات للحصول على هذه السلعة. هنا أيضا نجد أنفسنا امام نقطة قوة اضافية ، تسهم في تعزيز حقيقي للمبدأ الضعيف جدا الذي ذكرناه في أول الورقة ، اي القول بأن اي تمايز في المعاملة بين الناس ، يجب ان يمهد له بتبرير معقول.

سنعود الآن الى مفهوم **تكافؤ الفرص** ، وخصوصا تطبيقات

المفهوم في الاطار السياسي ، أي ان يكون لكل عضو في المجتمع ، فرص متساوية في الحصول على سلع معينة.

الاطار السياسي لتكافؤ الفرص

تطرح مسألة تكافؤ الفرص في النقاش السياسي ، حين يثار سؤال الحصول على سلع/فرص معينة ، يرغب فيها كافة الناس ، لكنها ليست متوفرة بكميات تلبي رغبة الجميع. تتميز السلع/الفرص ذات الصلة بنقاش المساواة ، بالصفات التالية:

أولا – انها **مرغوبة:** قد لا تكون مرغوبة من جانب كافة أعضاء المجتمع. لكنها مرغوبة من جانب عدد كبير في قطاعات اجتماعية مختلفة ، إما لأنفسهم أو – كما في حال التعليم – لأطفالهم. أو انها ستكون مرغوبة لكافة قطاعات المجتمع ، اذا علموا عن تلك السلعة مورد النقاش ، وظنوا انه من الممكن لهم ان يحصلوا عليها.

ثانيا- انها **ممكنة:** هذه السلع تعتبر مما يمكن الحصول عليه أو اكتسابه. اي انها ليست مستحيلة او عسيرة جدا.

ثالثا- انها **نادرة:** هذه السلع ليست مما يمكن الحصول عليه من جانب كل من يرغب فيه. اي ان الحصول عليها ينطوي – بالضرورة – على تنافس من نوع ما.

هذا الشرط **(الثالث)** يغطي على أقل التقادير ثلاث حالات مختلفة ، تستحق التوضيح:

أ) بعض السلع المرغوبة ، محدودة العدد بطبيعتها ، مثل الوظائف المرموقة ، الوظائف الادارية ، وأمثالها. فاذا منحت هذه الوظائف لبعض الاشخاص ، فان كافة الاخرين سيحرمون منها ، ولو أعطيت لبعض هؤلاء فان غيرهم سيحرم ، وهكذا.

ب) ثمة – إضافة الى هذا – سلع/فرص متاحة للجميع. لكن الحصول عليها يتطلب شروطا لا يمكن الوفاء بها لغير عدد محدود من الناس. ومن هنا فان عدد الذين سيحصلون عليها ، سيكون محدودا ، ليس بسبب عوامل تخصها بذاتها ، بل بسبب عدم قدرة كافة الناس ، أو عدم رغبتهم في تلبية تلك الشروط ، التي لا يمكن – بسبب طبيعة الفرصة/السلعة – استثناؤها. من ذلك مثلا التعليم الجامعي الذي يعتبر في العادة ، مفتوحا للجميع. لكن الانضمام اليه يتطلب شروطا معينة ، لا يمكن لكل متقدم ان يلبيها.

ج) اما الحالة الثالثة فتضم السلع/الفرص المتاحة للجميع – من الناحية النظرية – لكن المشكلة تكمن في ان عددها محدود ، ربما بمحض المصادفة ، لذا لا يستطيع الحصول عليها الا عدد قليل من الناس.

في مثل هذه الحالة يتطلب الأمر فرض شروط أكثر صرامة ، أو تطبيق نظام تقنين ، من اجل تحديد الحصول على هذه السلعة في ظروف غير مثالية. من الممكن بطبيعة الحال ان تكون السلعة مشروطة ، كما في الحالة الثانية ، وفي الوقت نفسه ، محدودة العدد ، كما في الحالة الأخيرة. في ظروف معينة ، وبسبب محدودية المتوفر ، فان عدد الذين سيحصلون عليها سيكون محدودا ، وسيحرم منها كثير ، حتى لو كان

بمقدورهم توفير الشروط المطلوبة.

ثمة أنواع من القيود/المحدوديات تستحق التميز بصورة خاصة ، بالنظر الى الاختلاف الكبير في الآراء حول ماهية القيود المتعلقة بسلع محددة. نعلم ان الغالبية توافق الآن ، على ان محدودية فرص التعليم العالي ، راجعة الى شروط القبول فيه. لكن الرؤية الافلاطونية سوف تعتبر انه محدود بالضرورة ، لا بشروط الدخول فيه. اي ان المحدودية متعلقة بطبيعة السلعة/الفرصة ، لا بالمرشحين لنيلها.

زبدة القول اذن ان الجدل حول تكافؤ الفرص ، يتعلق بسلع/فرص متاحة في المجال العام لكنها محدودة العدد ، وانها مرغوبة من جانب الناس ، كلهم او عددا معتبرا منهم ، وأنها مما هو قابل للتوزيع بطبيعته ، ويمكن الحصول عليها. من هنا فان الجدل يدور حول معايير الحصول على تلك السلعة/الفرصة ، في ظروف التنافس غير المثالية ، وانه يستهدف وضع نظام عام ، يحكم العلاقات التي تتولد حين يحاول احد من عامة المواطنين الحصول على تلك السلعة/الفرصة.

نستنتج مما سباق بيانه ان فكرة تكافؤ الفرص تعني ان فرصة/سلعة محدودة ، سوف ترصد لمستحقيها ، وفق شروط لا تستثني بصورة مسبقة ، اي شريحة من الناس الذين يرغبون في الحصول عليها.

لكن هذه المعادلة ليست واضحة جدا في الحقيقة. دعنا نأخذ مثالا من المدارس الحكومية النموذجية المسماة Grammar School في

المملكة المتحدة[1] (وهي سلعة محدودة ، ربما على اساس شروط القبول ، وبالتأكيد على اساس محدودية العدد). هذه السلعة/الفرصة مخصصة للأطفال ، الذين يتمتعون ببعض القابليات الذهنية وفق اختبار في سن الحادية عشرة. هذا المثل يضرب عادة على تكافؤ الفرص ، كمناظر للنظام الذي يعطي افضلية بناء على ثروة الوالدين.

أليست خلاصة القصة التي يعرضها هذا المثال ، هي ان **معيار القابليات الذهنية** يعني الاقصاء المسبق لشريحة معينة من الشعب ، وهم الناس الذين يفتقرون الى تلك القابليات؟.

هذا يشبه تماما النقد الذي يوجه الى نظام المدارس الخاصة ، السابق الذكر ، الذي سمح بالاقصاء المسبق للشريحة التي لا تملك المال ، من التعليم الرفيع المستوى ، لا لسبب غير افتقارها للمال. من المتوقع بكل وضوح ان يقال في الرد على هذه الحجة ، بأن هذا ليس هو المقصود بالاقصاء المسبق. الاقصاء المسبق لا يعني وضع الشروط الضرورية المرتبطة بطبيعة السلعة. لا يصح تفسير كل شرط مسبق كاقصاء مسبق.

ما هو الاقصاء المسبق اذن؟

الاقصاء المسبق يعني استبعاد الاشخاص بناء على مبررات غير معقولة ، أو غير ذات صلة بالسلعة/الفرصة موضع النقاش. لكن هذا التعريف لا يفي بالغرض حتى الآن. لانه قد يقال ان الذين يقبلون الثروة

---

[1] لبعض المعلومات حول هذه المدارس ، انظر: 'Grammar School', *WIikipedia*,
https://en.wikipedia.org/wiki/Grammar_school (اطلعت عليها في 19-04-2019 المحرر)

كمعيار للفوز بفرصة التعليم في المدرسة النموذجية ، يعتقدون ان هذا المعيار مناسب أو عقلاني (وهذا ما قد يفعلونه ، كما حصل حين عرضنا مثال التعليم الخاص). لعل هؤلاء يعتبرون النظام الذي يتبنونه ، تجسيدا كاملا لمبدأ التكافؤ في الفرص. وهم يقولون هذا بكل جدية ومن دون اي تردد. لكننا نعلم ان هذا القول سخيف تماما.

من الواضح اذن ان مفهوم تكافؤ الفرص ليس بسيطا. ، بل لعله أكثر تعقيدًا مما يبدو في الوهلة الأولى. هذا المبدأ يعني أولا ان لا يسمح بأي اقصاء أو حرمان ، بناء على مبررات غير عقلانية أو ذات صلة بالسلعة/الفرصة مورد النقاش. لكنه لا يقتصر على هذا ، فهو يتطلب أيضا ان تكون المبررات التي توصف بأنها ملائمة ، على نحو يعطي الناس من **كافة اجزاء المجتمع** ، فرصة متساوية لتلبيتها وتحصيلها. نحن نتحدث اذن عن تكافؤ الفرص في الوصول الى السلعة ، وتكافؤ الفرص في الطريق الذي يقود اليها.

ماذا نعني ب "اجزاء المجتمع"؟

ان مبدأ تكافؤ الفرص يعني منح كافة المواطنين فرصا متماثلة ، للحصول على السلع/الفرص المتاحة في المجال العام. الا اننا نعلم ضمنيا ، ان عددا كبيرا من السكان سيتم استثناؤهم في اي عملية توزيع ، بمن فيهم اشخاص يرغبون بشدة ويملكون المؤهلات اللازمة. السبب الواضح هو قانون الندرة الذي سبق الاشارة اليه في الصفحات السابقة.

هذا يقودنا في الحقيقة الى فهم ان لدينا **نوعان من المعايير ، هما معايير المنح ومعايير الاقصاء**. مع ان هذا التقسيم لا يخلو من مشكلات.

من الطبيعي – كما سبق القول – ان يؤدي تطبيق أي معيار الى اقصاء شريحة من السكان. هذا أمر لا مفر منه ، ولا يمكن اعتباره غير عقلاني أيضا. لكن ماذا لو ان شريحة كاملة من المجتمع لم تنطبق عليها مواصفات المنح ، وبناء عليه جرى اقصاؤها بالكلية باعتبارها غير مستحقة؟.

ثمة صعوبات مهمة هنا ، لذا سنأخذ مثالا تخيليا ، ربما يساعدنا على استيضاحها ومن ثم تفكيكها.

دعنا نفترض انه في مجتمع معين ، يحظى المحاربون بمنزلة رفيعة. وهي وظيفة تتطلب كما نعلم قوة بدنية عظيمة. في الماضي كانت طبقة المحاربين تتألف حصرا من أبناء العائلات الثرية. لكن الاصلاحيين المساواتيين نجحوا في تغيير هذه القاعدة ، وبات في وسع اي شخص ان يخوض المنافسة، التي تمهد لانضمامه الى طبقة المحاربين ، أيا كانت الطبقة التي ينتمي اليها ، دون تمييز.

لكن لوحظ انه حتى بعد هذا الاصلاح الهام ، لازالت طبقة المحاربين قصرا على ابناء العائلات الثرية الى حد كبير. السبب في ذلك ان بقية السكان يعانون من سوء التغذية (نتيجة فقرهم) مما يجعل اجسامهم ضعيفة ، عاجزة عن خوض المنافسة الضرورية للانضمام الى طبقة المحاربين (وهي منافسة تتعلق حصرا بالقوة الجسدية).

هذا سيغضب بطبيعة الحال الاصلاحيين ، الذين يرون ان تكافؤ الفرص لم يتحقق على أرض الواقع ، اي ان جهودهم لم تثمر عن تغيير ملموس في العالم الواقعي.

نتوقع ان يجيبهم الأثرياء بالقول: ان الفقراء قد حصلوا على ما يريدون. فهم يملكون الحق في الانضمام الى طبقة المحاربين. لكن اللوم يجب ان يوجه الى سوء الحظ ، الذي جعل صفاتهم (القوة الجسدية) دون المستوى الذي يفرضه النظام لضمان الفوز في الاختبار والمنافسة. نحن لا نقصي الفقير لأنه فقير ، بل لأنه ضعيف البنية. ومن مساويء الصدف ان الفقراء ضعفاء أيضا.

جواب الأثرياء هذا ، سيبدو – في نظر معظم الناس – هزيلا أو مريبا.

هذا يشبه الى حد كبير الاجابات التي سبق ان استعرضناها ، فيما يخص المساواة امام القانون. وخلاصة ما يقال هنا ان التكافؤ المزعوم في الفرص ، ليس سوى وعد فارغ. بل ربما يسعنا القول ان التكافؤ لا حقيقة له أصلا ، مالم يكن اكثر فاعلية وواقعية مما جرى عرضه حتى الآن.

يمكن لمبدأ المساواة ان يتجاوز تلك المبررات الضعيفة ، كي يكون اكثر فاعلية في الواقع. نحن نعلم ان هذا ممكن. نعلم ان هناك صلة قوية ، بين كون الانسان فقيرا وكونه سيء التغذية ، وهناك صلة مماثلة بين سوء التغذية والضعف البدني. إزاء الحاجة الى تحقيق قيمة المساواة في الواقع الاجتماعي ، نعلم اننا قادرون على فعل شيء يتناسب مع الشروط الاقتصادية الخاصة بالمجتمع المتخيل ، شيء يؤدي الى تصحيح التوزيع الخاطيء للثروة.

مع علمنا بامكانية هذه الاشياء ، فان الادعاء الذي يتبناه الاثرياء

حول سوء الحظ الذي يلاحق الفقراء ، سيبدو نوعا من الخداع وليس تبريرا صادقا.

أخذا بعين الاعتبار الشروحات السابقة ، فانه يمكن القول ان **نظام التوزيع ، لن يرقى الى المستوى المتناسب مع مبدأ تكافؤ الفرص ، طالما كان توزيع السلع مورد النقاش ، ينطوي في واقع الأمر على شروط تمييزية ، بين شرائح المجتمع المختلفة ، اي طالما كانت الشرائح الاجتماعية الأقل حظا تتعرض لتمييز سلبي ، بسبب عوامل يمكن علاجها أو ازالتها ، بالمزيد من الاصلاحات** أو المبادرات الاجتماعية. مثل هذا كان واضحا جدا في مثال المجتمع المتخيل الذي ذكرناه آنفا ، لأن العامل الاساسي الذي تسبب في اقصاء الشريحة الفقيرة ، كان بسيطا ومعروفا.

في واقع الأمر فان الحالات التي تنطوي على مشكلات في التوزيع أو تتسبب في الاقصاء ، أكثر تعقيدا مما تبدو عليه في الأمثلة السابقة ، الى الحد الذي قد نجد ان الأرجح هو التغاضي عن العلاقات السببية التي تنشأ في إطارها. هذا واضح بصورة خاصة في حالة فرص التعليم في المدارس النموذجية ، حيث نواجه مفاهيم ، تبدو من الخارج معقولة ، مثل "المؤهلات الفكرية". لكن الأخذ بها دون تمحيص ، يقود الى منزلق التمييز الظالم ، رغم ما يظهر عليها من حياد في الوهلة الأولى. ثمة حقيقة معروفة عن نظام التعليم في المملكة المتحدة. فقد اتضح من نتائج اختبار الطلبة في سن الحادية عشرة وما بعدها ، والذي بموجبه يترشحون للانضمام الى المدارس النموذجية Grammar Schools ، اتضح من تلك

النتائج ، ان هذا النظام سيميل غالبا الى ترجيح كفة الأطفال ، الذين ينتمون الى عائلات من الطبقة الوسطى والمحترفين ، فهؤلاء يحققون نجاحا اكبر بكثير من نظرائهم القادمين من عائلات تنتمي للطبقة العاملة.

ثمة اسباب وجيهة تدعونا للقول بأن أكثر هذه النتائج ثمرة لعوامل بيئية. سوف نعرف اضافة لهذا ان اصلاحات اجتماعية متخيلة ، لنظام التعليم الابتدائي وشروط المعيشة على السواء ، سوف يعالج تلك العوامل البيئية ، على النحو المطلوب. لكن حتى يتحقق هذا ، فالواضح ان نظام الاختيار التعليمي هذا لا يحقق المتطلبات اللازمة لمبدأ تكافؤ الفرص[1].

تكافؤ الفرص = شروط تنافس متكافئة

يشير خط التفكير هذا الى العلاقة بين فكرة تكافؤ الفرص وفكرة التساوي بين الأشخاص. وهي أقوى مما قد تبدو عليه في الوهلة الأولى. لقد رأينا بوضوح ان الاكتفاء بتطبيق معيار موحد ، على حالة الشخصين المتخيلين: زيد وعبيد (او سميث وجونز) ، سوف لن يؤدي الى منحهما ذات الفرصة التي يشير اليها مبدأ تكافؤ الفرص ، على الرغم من التساوي الظاهري ، الذي توحي به الاجراءات المتماثلة المطبقة على الشخصين ، اي اخضاعهما لنفس الاختبار في سن الحادية عشرة (كما في المدارس النموذجية المذكورة اعلاه).

[1] See on this: Charles Crosland, 'Public Schools and English Education', *Encounter* (July 1961)

حين نطبق نفس المعيار على الطفلين ، فان ما يحصل هو الآتي: نطبق المعيار على زيد الذي تتأثر فرصته بظروف مواتية للفوز. ونطبق نفس المعيار على عبيد الذي تتأثر فرصته بظروف معاكسة (لكنها قابلة للعلاج). معرفتنا بالتفاوت بين ظرف زيد وزميله ، وتأثيره المتعاكس على قابليتهما للحصول على الفرصة المتاحة ، تولد ضغطا ضروريا لمساواة ظروف الاثنين. المساواة في الفرص بين زيد وعبيد ، تتضمن بالضرورة ملاحظة تأثير الظروف التي تساعد كلا منهما أو تعيقه ، ولا سيما قابليتها للعلاج ، نظرا لأن **الظرف الذي تعرض فيه الفرصة ، والظرف المؤثر على قدرة المستفيدين على نيلها ، يشكل جزء من مفهوم التكافؤ بين الفرص ذاتها** ، وليس التساوي بين الاشخاص المرشحين لنيلها. بعبارة اخرى فان مفهوم التكافؤ في فرصة الدخول الى المدرسة النموذجية ، يشمل أيضا تكافؤ الظروف التي تساعد أو تعيق المرشحين للدخول ، وليس فقط المساواة بين الاشخاص انفسهم.

بهذا المعنى فاننا نسلط الضوء على جانب مهم من مبدأ تكافؤ الفرص ، ألا وهو **قابليتها للتحول الى مكسب فعلي للمتنافسين** عليها. من الواضح ان هذا ممكن فقط ، اذا جرى التنافس ضمن ظروف متكافئة. حين نقول ان زيدا (الثري) وعبيدا (الفقير) متكافئان في القيمة ، أو حين ندعو الى المساواة بينهما في الفرص المتاحة في المجال العام ، فاننا قد نغفل في كثير من الاحيان ، عن حقيقة ان الظرف الحياتي لهما متفاوت ، على نحو يؤثر جوهريا على كون الفرصة واقعية بالنسبة لهما معا. بعبارة اخرى فان الشروط البيئية تشكل جزء من قابلية تحويل الفرصة الى

مكسب ، وان التكافؤ المنشود غير واقعي ، ما لم تكن امكانية الوصول الى الفرصة متماثلة. هذا لا يتعلق بمدى الجهد الذي يبذله كل منهما لتعزيز موقعه في المنافسة ، قدر ما يتعلق بالأرضية والظرف الذي تجري المنافسة في اطاره. وبهذا المعنى ، فان **تكافؤ الشروط البيئية التي يجري التنافس على الفرصة/السلعة في ظلها ، يشكل جزء من مفهوم تكافؤ الفرص.**

حدود التكافؤ المنشود

لقد أخذنا فكرة ظرف الفرصة وعوامل التكافؤ الى مدى أوسع. لكن يبدو ان الموضوع قابل للهضم حتى الآن. يمكن القول انه حتى أكثر المحافظين تشددا ، سوف يتفهم – ان كان صادقا مع نفسه - الحاجة الى معالجة الشروط البيئية ، باعتبارها تشكل جزء من مفهوم تكافؤ الفرصة. وقد رأينا ان الوصول الى جوهر مفهوم التكافؤ ، يستدعي ان يكون الطريق إليه متاحا بنفس المواصفات لجميع المتنافسين.

لكن هذا يثير سؤالا لاحقا: **الى أي مدى يمكننا ان نذهب مع هذه الفكرة**.. ومتى ينبغي ان نتوقف؟. هل ينبغي ان نتوقف عند حدود الوراثة مثلا؟.

لتوضيح الفكرة محل النقاش ، دعنا نتخيل ان كافة الظروف البيئية المشار اليها في السطور السابقة ، قد جرت تسويتها على النحو المطلوب. لكننا اكتشفنا لاحقا انه ثمة اختلاف بين الاشخاص ، يرجع الى عوامل جينية موروثة من الوالدين ، ومستقرة في تركيب الدماغ ، وان هذه

العوامل ذات صلة بالفروق بين الاشخاص في المؤهلات المرغوبة ، والتي هي ايضا مؤثرة في التنافس على الفرص المتاحة. دعنا نفترض أيضا ان تركيب الدماغ على النحو المذكور يمكن تعديله بتدخل جراحي.[1] في هذه الحالة سنجد تكرارا للمشكل السابق ، لكن بدرجة مختلفة من التعقيد: الاثرياء سيكونون قادرين على دفع المال اللازم للعملية الجراحية ، التي ستؤدي الى زيادة فرص ابنائهم في الفوز بالمقاعد المتقدمة في النظام التعليمي. ترى هل سنفكر هنا ان الاطفال الفقراء لم يحصلوا على فرص مكافئة ، لأنهم لم يطيقوا اصلاح العيب الجيني كما فعل الاثرياء؟.

هذا مثال تخيلي بطبيعة الحال. لكنه يثير اشكالا يستحق النظر. ان الانطباع الاول الذي يرد الى الذهن ، هو ان فكرة الهوية الشخصية التي في اذهاننا ، بدأت تتلاشى وتتبدل. لعلنا نبدأ في التساؤل عما اذا كان الشخص الذي نتحدث عنه الآن ، هو نفسه الذي عرفناه قبل التدخل الجراحي ، بكل ما فيه من حسنات وعيوب.

لكني أجد انه سيكون من الخطأ الظن بان المشكلة قابلة للحل ، لمجرد اننا اخرجناها من دائرة النقاش ، بمثل القول ان فكرة الهوية الشخصية التي في اذهاننا قد انهارت مع تغير اطار النقاش الاصلي ، بحيث لم نعد قادرين على الحديث عن الشخص موضع النقاش. اقول ان هذا المبرر سيكون خاطئا ، لأننا نستطيع دائما اعادة تعريف الشخص من

---

[1] اتخيل حالة اكثر تطرفا ، مع انها ليست بعيدة الاحتمال ، تتجسد في امكانية التدخل الجراحي للتحكم في تشكيل العناصر الجينية او الوراثية ، بهدف التحديد والتصميم المسبق لصفات الفرد. لا استطيع ، ولن أحاول التنبؤ الآن بالعواقب المذهلة التي قد تترتب على خطوة كهذه.

خلال عوامل عديدة ، من بينها ، على اقل التقادير ، العوامل الزمانية - المكانية[1].

لن يكون هذا الموضوع محل اهتمامنا في هذه اللحظة. وسأكتفي بالاشارة الى ان اعتراضنا على النظام المقترح في المثال التخيلي ، ينبغي ان يقام على أساس اخلاقي لا ميتافيزيقي[2].

ما يثير اهتمامي في ذلك المثال الخيالي ، هو ان التأمل فيه يقود بالضرورة الى تغيير اتجاه النقاش من تطبيقات تكافؤ الفرص الى تكافؤ البشر. بيان ذلك: ان الحديث عن امكانية تغيير صفات الافراد من خلال التدخل الجراحي ، يعني – بتعبير آخر – ان كافة الأفراد متساوون في انفسهم ، من جميع النواحي ، باعتبارهم ذوات متشابهة ، تضاف اليها صفات هي أعراض عليها ، او باعتبارهم منظومة صفات غير مستقلة بذاتها ، بل محمولة على جوهر محايد. وان ما يحملونه من صفات ، جسدية كانت او ذهنية ، اعراض واضافات قابلة للتغير. وهذا يشمل حتى

---

[1] تردد الكاتب في مناقشة هذه الحالة المتخيلة ، سببه انه على فرض تحقق امكانية التحكم في جينات البشر ، فسيبرز احتمال جعل الناس نسخا متشابهة. وعندها لن يكون معظم النقاش السابق ذا صلة بالموضوع. لأن احدى الفرضيات الاصلية في نقاش المساواة ، هي انها علاقة بين اشخاص مختلفين ، لا بين نسخ متشابهة ، كما تشير اليه الحالة المتخيلة المذكورة.

للمزيد حول مفهوم تحول الهوية الشخصية عند وليامز ، انظر مناقشته للفكرة في الفصل الاول من كتاب "مشكلات النفس". والتي جادل فيها اشكال التحولات المحتملة في جسد الانسان وذهنه وذاكرته ، وكيف تنعكس على هويته.

B. Williams, *The Problems of the Self* (Cambridge Uni. Press 1973) (المحرر)

[2] احتمل ان الغرض من هذه الاشارة بيان ان الحكم على البشر في الحالات المختلفة ، ينبغي ان يتبع معايير وقيما مؤسسة على ارضية عقلائية ، وبالتالي مرنة وقابلة للتعديل ، وليس احكاما صلبة ومسبقة او متعالية. الاخلاقي في منظور وليامز نتاج للعقلانية البشرية وليس متعاليا. (المحرر)

الصفات التي انتقلت بواسطة الجينات من آبائهم.

في مثل هذا الحال ، حيث كل صفة يحملها الانسان قابلة للتعديل والتغيير ، لسنا بحاجة للنقاش في مسألة تكافؤ الفرص. لان الافراد الذين نتحدث عنهم متساوون في ذاتهم ، أي ان تكافؤ الفرص بات متلازما مع تكافؤ حقيقي أصلي بين الافراد انفسهم.

الاعتراض الاخلاقي

أشرت في السطور السابقة الى عدم الحاجة لمناقشة الاعتراضات الاخلاقية على نوع العالم المقترح في المثال التخيلي. ثمة نقطة واحدة ، على أي حال ، ذات صلة بجوانب مختلفة لمبدأ المساواة ، من نوع ما استعرضناه في ثنايا هذه الورقة. لعل القاريء قد استفزته أيضا حقيقة ان جانبا كبيرا من اهتمام ذلك العالم التخيلي ، مركز على امتلاك قابليات عالية. ومن هنا فهو ينظر للأطفال – مثلا – كأوعية لهذه القابليات وحسب. اظن ان هذا الشعور غير المريح سيتواصل حتى لو ان كل شخص قد عومل على هذا النحو (مع صعوبة تخيل النتائج المحتملة لهذه المعاملة). نتوقع طبعا ان الذي عومل على هذا النحو سيكون انجح من غيره ، وان اولئك المهتمين باظهار القابليات ، سيكونون على الارجح اكثر اهتماما بتحقيق النجاح.

لعل من الطريف الاشارة الى ان الاعتراض الأخلاقي على الاهتمام المفرط بهذه الأهداف ، ليس منفصلا عن قيمة المساواة بذاتها. بل هو متصل بها من خلال معان معينة ، نوقشت في صفحات سابقة من هذه

الورقة ، منها تساوي البشر كبشر ، مهما اختلفوا عن بعضهم ، وعلى وجه الخصوص مجموعة الافكار التي ناقشناها في القسم الثاني تحت عنوان "التقدير/الاحترام".

من المتوقع دائما أن تظهر بعض التعارضات ، حين نتحدث عن قيمة المساواة وتطبيقاتها. ليس ضروريا أن نلجأ للافتراضات النظرية أو العوالم المتخيلة ، كي تستكشف هذه التعارضات. هذه التعارضات موجودة بالفعل في الحياة الواقعية المعاصرة. ثمة شعور بأن الالحاح الشديد على تطبيق مبدأ المساواة في الفرص ، بجميع تفصيلاته واحتمالاته ، سوف يدمر احد التعبيرات المألوفة عن الانسانية المشتركة ، مع ان هذا التعبير بذاته واحد من تمثلات قيمة المساواة[1].

المثل التي ربما نشعر انها في تعارض مع مبدأ تكافؤ الفرص ، قد لا تكون بالضرورة تمثلات او تطبيقات اخرى لقيمة المساواة. قد نجد واحدا من تلك المثل في الدعوة المزمنة لرعاية القيم والأعراف الضرورية لصيانة الحياة الجمعية ، او للتأمل في الثمرات المعنوية لنمط عيش مجتمعي يميل للتكامل بين الارادات والمصالح ، بدل التنافس بين الارادات والمصالح. لعل بعضنا قد لاحظ ان فكرة المساواة ذاتها قد أثيرت بين

---

[1] خلاصة الفكرة التي يعرضها الكاتب هنا: لو اخذنا مبدأ تكافؤ الفرص الى نهاياته ، فسوف تتحول الكفاءة العلمية او العملية الى معيار وحيد للنجاح. عندها سوف ينقسم المجتمع بشدة الى شريحة تستأثر بمصادر القوة ، لأنها ذات كفاءات رفيعة وشريحة محرومة لان كفاءاتها متدنية. مجتمع كهذا سيكون محوره العمل والانجاز وليس الانسان. وهذه نتيجة لا يريد الناس ان يبلغوها. انظر بهذا الصدد كتاب مايكل يونغ الذي يعالج اشكالية تماثل هذا المعنى:

Michael Young, *The Rise of the Meritocracy* (London: Thames and Hudson, 1958). (المحرر)

حين وآخر ، في تبرير او شرح هذا النوع من العلاقات المقترحة ، وهي إثارات في محلها.

عرضت في الصفحات السابقة مفهوما للمساواة ، يمكن ملاحظة تمثيلاته في نطاق واسع جدا ، من يوميات الانسان واشكال العلاقات التي تربطه مع البشر الآخرين. طالما كان المفهوم بهذه السعة ، فمن المؤكد ان تعارضات داخلية ، على المستوى النظري او العملي ، سوف تبرز في تطبيق ما او علاقة ما. تقفز فكرة المساواة الى السطح ، كلما ظهرت علاقة تنطوي على توزيع لذلك النوع من السلع/الفرص التي هي عامة بطبيعتها ، أو على اقل التقادير ، تلك السلع التي من شانها منح حائزيها قدرا من المكانة او الأبهة. هذا من جانب.

من جانب آخر ، فان فكرة المساواة في التقدير/الاحترام ، تحثنا على قلة الاكتراث بالبنى التي تمنح الناس مكانة او أبهة ، وان نهتم – بدل ذلك – بالناس بما هم ، وبغض النظر عن تلك الامتيازات والاوصاف ، حين يتعلق الأمر بتوزيع سلع/فرص تثير اهتمامهم واهتمامنا.

ربما لا نجد اي تعارض واضح المعالم في هذين التطبيقين. لكن على اي حال فان الانسان يأمل ان يرى مجتمعه ، متصفا بالانصاف والعقلانية والتوزيع الملائم لتلك السلع ، وان يراه في ذات الوقت خاليا من اشكال العلاقات ، التي تتسم بالازدراء او الاستهانة او التناكر ، بين من يحظون بنصيب اكبر من السلع والفرص ، ومن يحصلون على القليل فحسب.

لعل كثيرا من الناس يحملون هذه الامنية. لكن حين تأتي الى واقع الحياة ، ستجد ان تحقيق تلك الامنية دونه عقبات نفسية واجتماعية عميقة. كمثال على ذلك فان السلع التي تضفي على صاحبها هيبة او امتيازات (التطبيق الاول) ، تكون في العادة موضع تنافس شديد. هذه التنافسية تؤثر بشدة على العلاقة بين المتنافسين (التطبيق الثاني).

هل يمكن ان تكون هناك منافسة من دون مشاعر سلبية؟. هل يمكن التعرف على حدود واضحة لتأثير هذه المشاعر ، هل يمكن ان يصل التطور الاقتصادي في اي مجتمع ، الى مستوى يؤمن للكثير من الناس ، المؤهلات الضرورية اللازمة كي يقفوا على قدم المساواة في نيل السلع/الفرص التي يشتد حولها التنافس اكثر من غيرها؟.

هذه كلها اسئلة لا اعتقد أننا سنعرف أجوبتها. وربما تكون موضوعا مفيدا للبحث في اطار علم النفس وعلم الاجتماع.

حين يواجه المرء مشهدا من هذا النوع ، مشهد تتجلى فيه اشكال عديدة لمبدأ المساواة ، لكن كلا منها يدفع باتجاه معاكس للآخر. في حال كهذا ربما يشعر المرء باغراء التخلي عن الفكرة ككل. او ربما يشعر باغراء التخلي عن جانب منها. ربما يقول لنفسه على سبيل المثال: ان تكافؤ الفرص هو النموذج الوحيد للمساواة الذي يمكن تطبيقه دون صعوبات. بخلاف المساواة في التقدير/الاحترام ، الذي يبدو اقرب الى وهم غامض ، يصعب استيعابه ، فضلا عن التفكير في تطبيقاته.

اشخاص آخرون ربما يراودهم شعور معاكس تماما. قد يقول

احدهم لنفسه: ان التقدير هو ما يحتاجه البشر ، ولذا فإن المساواة في التقدير/الاحترام هي المساواة الحقيقية. اما تكافؤ الفرص فهو تطبيق ضعيف لمبدأ المساواة ، وربما يمكن اعتباره نوعا من الخذلان غير المقصود للمثل الأعلى ، سيما إذا جرى الاصرار عليه والالحاح في تطبيقه ، كما فعلنا حتى الآن.

هذه بطبيعة الحال مشاعر متوقعة عند هذا الفريق من الناس او ذاك. لكن يهمني هنا التنبيه على ان جميع تلك الصيغ لا تخلو من تسطيح للواقع. واقع الحياة والعلائق بين الناس اعقد من هذا. ولذا ينبغي الحذر من الاستسلام لأي منها دون تمحيص.

من المهم ونحن نسعى لتطبيق مبدأ المساواة وتكافؤ الفرص ، ان لا نغفل العوامل الاخرى المؤثرة في العلاقة بين الافراد ، والتي قد تلعب دورا "تلطيفيا" ، بمعنى تدوير الزوايا الحادة وتخفيف التجاذبات التي لا تخلو منها علاقة. ان التطبيق الدقيق والحرفي لفكرة تكافؤ الفرص ، في مختلف تجلياتها ، ربما يلقي طابعا خشنا وغير انساني على الحياة الاجتماعية. ثمة في الحياة اليومية عوامل تلعب دورا معاكسا لفكرة المساواة وتكافؤ الفرص بالمعنى الحرفي. هذه العوامل قد تبدو كريهة وغير مقبولة. لكن بعضها لا يمكن الاستغناء عنه ، فهو ضروري لجعل حياة المجتمع اكثر لينا وسلاسة. دعنا نأخذ مثلا الميل الفطري عند كل الآباء لتحصيل مكانة لأطفالهم ، تماثل على اقل التقادير تلك التي لديهم. مثل هذا الميل يبدو متعارضا مع الصورة المثالية لتكافؤ الفرص. لكن – في الوقت نفسه – لا يبدو من اللطيف او العقلاني ان تطالب الاباء بعدم

التفكير في ابنائهم على هذا النحو.

في الجانب الآخر ، نجد أن مثال المساواة في التقدير/الاحترام ، لا يمكن ان يكون واقعيا ، ما لم يؤخذ بعين الاعتبار عند تطبيقه ، بعض الحقائق الحياتية ، مثل حاجة المجتمع لمهارات معينة ، الامر الذي يعطي اصحابها مكانة تتجاوز الاخرين. ومثل ذلك الميل الفطري عند الانسان للحصول على نوع من الامتياز او الهيبة او النفوذ ، مما لا يمكن ردعه او التخلص منه بطريقة لينة. ان اغفال او انكار مثل هذه الحقائق ليس سوى يوتوبيا فارغة.

لا أتوقع ان يفلح اتجاه متشدد كهذا ، في انشاء توزيع سلس وفعال للسلع والفرص والمواقع والنفوذ ، لا اعتقد انه سيصل الى الصورة الممكنة لتكافؤ الفرص في الحياة الواقعية ، فضلا عن الصورة المتخيلة او المثالية.

الحل المعقول لهذا التعارض ، بين ما نفترض صحته من مباديء المساواة ، وما هو واقعي من نظم ومسارات الحياة الاجتماعية ، هو ان نسعى للجمع بين ما يمكن جمعه من عناصر في هذا الجانب وذاك. ليس معقولا بطبيعة الحال ان يفكر احدنا في رمي اي من الدعاوى والمطالبات من النافذة.

البديل هو الحل البراغماتي: ان نبحث في كل حالة عن الطريق الامثل كي نأكل اكثر ما نستطيع من الكعكة. انه ظرف غير مريح ، كما يحصل في كل حين نقارب الفكر السياسي الاصيل. ما نقابل من منغصات

هنا ، نقابل مثله حين نتعمق في النقاش حول الحرية ، او اي فكرة سياسية نبيلة او اساسية. هذا إذن جزء من طبيعة التفكير في السياسة ومشكلاتها.

الفصل السادس

محسن كديور : حياته واهتماماته

يعتقد الأستاذ محسن كديور ان الفكر الديني قادر على تقديم حلول مناسبة للمجتمع المعاصر ، شرط ان يقرأ على ضوء قواعد جديدة ، تحرره من قيود التقاليد الخاصة بالعصور الماضية. هذا يعني ان نجتهد في أصول الشريعة وقواعدها الكبرى ، بما فيها قواعد الاجتهاد نفسه ، خلافا للمنهج السائد الذي يقصر الاجتهاد على الفروع.

أصول الفقه ، وفقا لرؤية كديور ، علم بشري عادي ، ويجب ابقاؤه مفتوحا للنقد والإصلاح ، وحتى التغيير اذا لزم. لا يوجد في الدين الحنيف ما يلزم بالمحافظة على قواعد فهم بعينها او اجتهادات بعينها. تريد الشريعة تحقيق اهداف ومقاصد محددة ، جميعها عقلائية ونافعة للإنسان ، وهي تمثل ثوابت الشريعة ، اما الاحكام فهي وسائل للوصول الى تلك الغايات.

في مقالة هامة بعنوان "**از اسلام تاريخي به اسلام معنوي**"[1] استعرض كديور ثلاثة نماذج للفهم الفقهي للشريعة ، أولها النموذج المنطلق من مفهوم الثبات والتغيير عند ثلاثة من ابرز الفقهاء ، هم محمد حسين الطباطبائي ، الميرزا النائيني ومحمد باقر الصدر. وثانيها نموذج فقه

---

[1] تتوفر نسخة رقمية للمقالة على موقع محسن كديور https://kadivar.com/1078/ . انظر أيضا ترجمة توفيق السيف للمقالة "فهم الاسلام بين القراءة التقليدية والقراءة المقاصدية" على مدونته الشخصية https://talsaif.blogspot.com/2018/10/blog-post.html

الدولة الذي تطور على يد آية الله الخميني. وقدم أخيرا اقتراحه الخاص ، وهو نموذج الإسلام المعنوي المقاصدي ، الذي قال انه غير مكتمل ، لكنه – مع ذلك - يحوي عناصر ضعف أقل من النموذجين السابقين. يتلخص هذا النموذج في النقاط الآتية:

1- معيار سلامة الحكم الشرعي في أي زمن ، هو كونه عادلا وموافقا لسيرة العقلاء.

2- عند صدور الاحكام الشرعية في زمن النص ، كان ملحوظا مطابقتها لمعايير العقل والعدالة. هذه المعايير شرط لصدور الحكم وشرط لاستمراره في العمل أيضا. فان لم يطابق الحكم هذه المعايير ، انتفت عنه صفته الدينية ، وفقد قوة الالزام الشرعي.

3- لا يملك الحق في التشريع أحد غير الله سبحانه ورسوله. ليس لغير المعصوم ان يتولى مهمة التشريع. فاذا الغي حكم بسبب افتقاده الى صفه العقلانية والعدل ، وصدر حكم بديل عنه ، فان الحكم الجديد يعتبر عرفيا – عقلائيا ، ولا ينسب للدين.

4- بالنظر لطبيعتها التاريخية ، فان العديد من الاحكام الشرعية صدرت على خلفية وضع اجتماعي او اقتصادي محدد. ومع مرور الزمن وتطور حياة الناس ، فان موضوعات هذه الاحكام سوف تتلاشى ، او ان الاحكام نفسها ستفقد معيار العدالة والعقلانية. هذا يعني ان دائرة الفقه والشريعة سوف تتقلص ، لكن دائرة الدين سوف تزداد عمقا.

بعد هذا التوصيف ، يشير كديور الى ان معياري العدالة والعقلانية ، ليسا دقيقين او منضبطين. لكن هذا ليس عيبا فيهما ، فنقاط القوة والضعف هذه ، هي ذات نقاط الضعف والقوة في الفكر والمعرفة

الانسانية. هذا هو الطريق الذي مكننا الله منه ، وليس لدينا وسيلة لاستيعاب الوحي سواه.

تطبيق هذا المنهج ، الذي يشكل محور العمل الفكري لمحسن كديور ، يستدعي – كما اسلفت – اجتهادا في الأصول ، وتعاملا يخلو من العاطفة مع الموروث الديني ، كما يخلو من المجاملة والتبرير الذي بات سمة شائعة في التفكير الديني المعاصر ، لا سيما حين يواجه تحدي العقلانية الحديثة.

مقالة الأستاذ كديور المنشورة هنا ، تقدم مثالا على الاجتهاد في الأصول الذي يدعو اليه. وهي تفسر معنى العدالة والعقلانية في الاحكام. وقد اخترتها لانها تقدم تصورا جديدا ومتينا لمبدأ المساواة في التفكير الديني ، مبنيا على قاعدة استدلالية متينة ، مختلفة عن الطريق الاجتهادي التقليدي ، لكنها لا تتساهل في اختبار الأدلة. وهي تشكل - في اعتقادي - نموذجا جديرا بالاهتمام لدراسات حقوق الانسان في الفكر الديني.

ولد محسن منوچهر كديور في شيراز سنة 1959. بدأ في دراسة العلوم الدينية في الحوزة ا لعلمية بمدينة قم، حتى بلغ رتبة الاجتهاد. حصل على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة اعداد المعلمين في طهران ، وعمل أستاذا فيها. ثم انضم لجامعة هارفارد في الولايات المتحدة كأستاذ زائر ، ثم أستاذ متفرغ في 2005. وفي 2008 انضم لجامعة فرجينيا ، ثم

انتقل في 2015 الى جامعة ديوك بولاية كارولاينا الشمالية[1].

لم تكن علاقة كديور بالسياسة طيبة في معظم الأوقات. فقد اعتقل في عهد الشاه السابق ، كما اعتقل مدة 18 شهرا في عهد الجمهورية الإسلامية ، بعدما القى محاضرة في الذكرى العشرين للثورة (مارس 1998) تضمنت نقدا موسعا لمسيرتها واستراتيجياتها. وفي يونيو 2011 قررت وزارة التعليم العالي الايرانية فصله من الوظائف الحكومية بشكل دائم ، بعد اتهامه بنشر مقالات تعارض النظام السياسي وتسيء لمرشد الثورة.

نشر كديور عددا كبيرا نسبيا من الكتب والمحاضرات والمقالات. من بينها "نظريات الحكم في الفقه الشيعي" ، "دفتر عقل" ، "حكومت انتصابي" ، "دغدغهاي حكومت ديني" وغيرها. وترجم الأول الى اللغة العربية ، كما ترجم أيضا كتاب "القراءة المنسية" و "الحكومة الولائية"

مراجعة لحقوق المرأة في الإسلام

حقوق المرأة موضوع لجدل واسع في الادبيات الاسلامية المعاصرة ، يحركه شعور عميق بأن ما ورثناه من تعريف لهذه الحقوق ، لا يتلاءم تماما مع روح الشريعة ، التي تدعو للعدل والانصاف في كل تعاملاتها. كما انه يتناقض بشكل حدي مع مباديء حقوق الانسان ، التي تطورت في سياق تجربة العالم المعاصر.

التشديد الفقهي على التمايز بين المرأة والرجل سبب آخر للحرج.

---

[1] لمزيد من المعلومات حول حياة كديور وانتاجه العلمي ، راجع موقعه الالكتروني https://ar.kadivar.com/

فالمبررات التي تعرض لهذا التمايز ، لا يسندها دليل قوي من الحياة الواقعية في عالم اليوم.

تستهدف مقالة الأستاذ كديور المنشورة هنا ، توسيع النقاش في الموضوع ، من خلال قراءة نقدية لرؤية الفقه التقليدي والأدلة التي استندت اليها أحكامه. وتقديم بديل ينطلق من اجتهاد جديد في اصول الفقه ومصادر الشريعة. وهذا يتلاءم مع رؤية الكاتب التي طرحها في مقالات أخرى.

يقترح الكاتب مفهوم العدالة المساواتية egalitarian justice كأساس لمنظور حقوق الانسان ، ولا سيما حقوق المرأة ، موضوع النقاش في هذه المقالة. العدالة موقف ذهني كلي تجاه الذات والغير ، اما المساواة فهي الظهور التطبيقي لهذا الموقف في معاملة الغير.

يقتضي الانصاف إعادة النظر في الكثير من الافهام المسبقة والمفهومات التاريخية ، التي تحكم رؤيتنا للعلاقة بين الجنسين ، ولا سيما الدعوى التي تحولت الى مسلمة ، وفحواها أن الاختلاف البيولوجي يبرر منح احدهما سلطة على الآخر او زيادة في القيمة. طبقا لرؤية الفيلسوف المعاصر جون رولز ، فان الانصاف fairness يتجلى في التحرر من الانحيازات السلبية المسبقة تجاه الآخرين. الانسان المنصف سيفهم الآخرين ويعاملهم على النحو الذي يتمنى ان يعاملوه. الانصاف اذن ليس مجرد نظام يفرض في الواقع الخارجي ويخضع الناس لمقتضياته ، بل هو – وفق تصوير رولز – موقف اخلاقي منبعث من داخل الانسان ، حين يفكر في الآخرين او يقيم علاقته بهم. ومن هذه الزاوية يقترب الانصاف

من قيمة العدالة ، التي سبق ان وصفناها بموقف ذهني.

يوصف النظام الاجتماعي بانه عادل اذا تبنى مبدأ الانصاف دليلا في التعاملات الداخلية. هذا يعني – وفقا لرولز – ان لكل اعضاء المجتمع نفس الحقوق. وفي حالات التفاوت التي لا يمكن تلافيها ، فان اعتبارها منصفة ، يخضع لشرطين: أ- ان ترتبط بوظائف ومواقع مفتوحة للجميع على قدم المساواة. ب- ان تكون حالات التفاوت هذه لصالح الأعضاء الأقل قدرة على التمتع بالامكانات والفرص المتاحة في المجال العام ، حتى يصلوا الى المتوسط العام للمجموع.

الحاجة لاجتهاد جديد

لقد حرصت على ذكر هذه الفقرة (الأخيرة) للتأكيد على حاجتنا لعلاج عيب جوهري في التفكير الفقهي ، أشار اليه الأستاذ كديور في طيات مقاله. فحوى هذا العيب ان معظم الفقهاء والمتكلمين الذين تعرضوا للاشكالات المحيطة بحقوق النساء ، وضعوا فرضية مسبقة مضمونها ان التصور التراثي لموضوع المرأة ، مطابق للتصور الديني. ومن هنا اتخذوا موقفا دفاعيا عن ذلك التراث ، واهتموا باصطناع التبريرات لأحكامه ، التي لا يمكن ان تلائم معايير العدالة او بناء العقلاء السائدة في عصرنا الحاضر.

انطلق أولئك الفقهاء في بحوثهم من موقف الدفاع عن احكام الدين ، ضد النقد الغربي والحداثي لوضع المرأة المسلمة والفقه المتعلق بها. وافترضوا ان قبول ذلك النقد سوف يؤدي الى تغريب المرأة المسلمة او اضعاف الشريعة الإسلامية. ربما كان بوسعهم ، اتخاذ هذا النقد

مصباحا يكشفون به عيوب الثقافة الرائجة والموروثة ، أقول ربما كان بالوسع الاستفادة منه في هذا الجانب على الأقل. لكنهم لم يكلفوا انفسهم عناء البحث في هذا الاحتمال ، بل القوا عليه بصمة الغزو والعدوان ، فحاربوه من جهة ، وعملوا على تبرير وتجميل الاحكام موضع النقد ، من جهة ثانية.

وقد رأينا هذا المسلك في كل مسألة دينية تعرضت للنقد ، او وضعت على طاولة المقارنة مع بدائل غربية. ونعلم ان هذا الطريق قد أدى الى عزل مدارس العلوم الدينية عن تيارات العلم الحديث ، وما يجري فيه من تطورات عظيمة غيرت وجه العالم في العقود الأخيرة. كان يمكن للتواصل مع العلوم الحديثة ان يشكل رافعة او ربما عنصر تحد إيجابي ، يساعد على اثارة الاذهان وتحريك الهمم ، نحو بحث اعمق واحدث في قضايا الانسان المعاصر التي تستدعي تكييفا ، او تضع الدين امام تحد جديد. ولا شك ان مسائل العلاقة بين البشر ، حقوق الانسان ، ولا سيما حقوق المرأة ، من أبرز تلك القضايا.

- ما الذي كان يجدر بالفقهاء والمفكرين فعله إزاء النقد المعاصر لأحكام الشريعة؟

للجواب على هذا السؤال ، يقدم كديور استدلالا تجريبيا ، يعتمد أدوات المنهج الفقهي التقليدي. لكنه يعيد توجيهها الى محاور جديدة. لتوضيح الفكرة ، سنعود الى المدرسة الفقهية التقليدية التي **تقسم**

الاحكام والقيم الشرعية الى نوعين[1]:

النوع الأول: الأوامر التشريعية المطلقة ، أي تلك التي تقرر التكليف على نحو عام ، لا يرتبط بظرف محدد. وتسمى "حكما في قضية حقيقية". هذا النوع من الاحكام عابر للزمان والمكان. ومثالها الأوامر التي تتناول العبادات الرئيسية في الإسلام ، وكذلك المحرمات الأربعة عشر التي ذكرها القرآن بالتفصيل[2].

النوع الثاني: الأوامر التشريعية المتأثرة مباشرة بظرف تطبيقها. والتكليف بهذه الأوامر رهن بوجود واستمرار الموضوع الذي قامت لتكييفه. وقد اسميت "حكما في قضية خارجية". ومن أمثلته المشهورة الحكم بتخصيص سهم في الزكاة للمؤلفة قلوبهم ، والذي ألغاه الخليفة الراشد عمر بن الخطاب ، مع انه ورد بنص صريح في القرآن الكريم ، في آية "إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله- التوبة 60". وكذلك الروايات الدالة على نفي أهلية النساء لتولي الوظائف السياسية (مناصب الولايات) التي نفى فقهاء معاصرون عموميتها ، واعتبروها محدودة بظرف خاص ، مع ان المشهور عند غيرهم كونها من

---

[1] للاطلاع على النقاشات الاصولية في الموضوع ، انظر محمد باقر الصدر: **دروس في علم الأصول** ، ج 2 ص 27. https://bit.ly/3SyxcOP

[2] انظر في هذا الصدد رؤية المرحوم محمد شحرور: حديث الى فرانس 24 ، **الشراع** 3-ابريل-2020 . https://bit.ly/3NEUXmh

النوع الأول[1].

الموضوع الذي يركز عليه كديور هو النوع الثاني ، أي الأحكام الشرعية المرتبطة بظرف محدد ، زمني او مكاني. فمن الملاحظ ان التيار الغالب في الفقه الإسلامي ، في الماضي والحاضر ، مال الى التوسع في تحويل الاحكام المؤقتة (القضايا الخارجية) الى قواعد عابرة للزمان والمكان. وقد جرى ترسيخ هذا الاتجاه من خلال القاعدة المعروفة "المورد لا يخصص الوارد"[2] ، ومثلها تلك القائلة بان "العبرة بعموم اللفظ لا خصوص السبب" ومؤداها تمديد مفعول الحكم لما يتجاوز القضية التي نزل لتكييفها. ونعلم ان هذه القاعدة امر عقلائي لا عيب فيه. انما العيب في اغفال تأثير الظرف الذي قد يشكل قيدا على مضمون الحكم. والشائع بين الفقهاء هو ربط الحكم بالحادثة التي جاء الحكم لتكييفها ، وفي حالات أخرى (اقل عددا) تم ربط الحكم بظرف اجتماعي او سياسي قصير المدة.

تطبيق القاعدة المذكورة يمثل مشكلة رئيسية في البحث الفقهي المعاصر ، حيث يجد الفقيه نفسه مضطرا للعودة الى آراء أسلافه ، بمن فيهم أولئك الذين عاشوا قبل الف عام أو اكثر. صحيح ان الرأي القديم لا

---

[1] للمزيد حول الآراء المتعارضة بهذا الصدد ، انظر محمد مهدي شمس الدين: **أهلية المرأة لتولي السلطة** ، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر (بيروت 1995)

[2] أشار الايرواني الى ان هذه القاعدة لا يدعمها نص ولا اجماع. لكنها اشتهرت بين دارسي العلوم الدينية. وهي – على أي حال - محاكية لمنطق العلم ، مع ان جعلها حاكمة على ما عداها ، قد تجاوز حدود ما وضعت لاجله. للمزيد انظر باقر الايرواني: "قاعدة المورد لايخصص الوارد" ، **بحث الأصول** (8-7-1436هج) اطلعت عليها في 8-أكتوبر-2022.
https://www.eshia.ir/feqh/archive/text/iravani/osool/35/360708/

يفقد قيمته العلمية لمجرد مضي الزمن. لكن الذي نجادله هنا ليس احترام القيمة العلمية للرأي القديم ، بل جعله حاكما على كل رأي جديد ، أو على الأقل الاستئناس به ، الى حد اغفال الآراء الجديدة او التهوين من قيمتها[1].

المقاربة التي يعتمدها كديور ، تنطلق من فرضية ان أحكام الدين تستهدف إصلاح أوضاع اجتماعية محددة ، وجدها الشارع قائمة من قبل ، او إيجاد أوضاع وسلوكيات جديدة غير معهودة. في كلا الحالين ، فان **نجاح التشريع الجديد رهن بكونه مفهوما للمخاطبين به وميسرا** ، أي متلائما – بقدر ما – مع شروط حياتهم وانشغالاتهم اليومية ، إضافة الى المستوى الثقافي العام للمجتمع. لهذا مثلا لم يجد الشارع إمكانية لالغاء الرق بقرار ، بل وضعه في خط كان يفترض ان يساعد المجتمع المسلم على التطور ، الى درجة الاستغناء عن الرق في اقتصادياته ونظامه الاجتماعي. ومن القضايا المشهورة أيضا تحريم الخمر ، الذي مر بمراحل عديدة ، ولم يحرم دفعة واحدة.

يركز كديور اذن على الشرط التاريخي للتشريع ، أي كونه جزء من عملية تطوير للحياة الاجتماعية: يصدر الحكم الشرعي على نحو يلائم الأفق التاريخي القائم ، لكنه لا يتوقف عنده ، بل يعمل على تحريك المجتمع نحو مستوى اعلى ، يمكنه لاحقا من وضع تشريع ارقى ، يتناسب

---

[1] انظر على سبيل المثال حديث السيد هاشمي رفسنجاني رئيس جمهورية ايران السابق ، وهو نفسه رجل دين مجتهد ، عن معاناة البرلمان خلال فترة رئاسته له من معارضة الفقهاء لكل رأي جديد ، وفي الوقت نفسه اخفاقهم في عرض بدائل مناسبة. . 'تحولى ديگر در تاريخ فقه شيعه' ، **حوزه** ، سال 4 شماره 23 ، آذر-دي 1366 هـ.ش. صص 34-21.
https://jh.isca.ac.ir/article_3961.html

مع نتاج التطور الاجتماعي. وقد لاحظ كديور في دراسته "فهم الإسلام" التي أشرت اليها في مطلع هذه الكتابة ان تطبيق هذه الفكرة يعني – بالضرورة – الاستغناء التدريجي عن بعض الاحكام الشرعية التي لم يعد لها موضوع. وهو لا يجد في هذا أي مشكلة ، ذلك ان بعض الاحكام سيتم الاستعاضة عنها بأحكام يشرعها المجتمع بناء على الأدلة العقلية والعلمية المتوفرة ، لكن المهم هو ان زوال الظروف الموجبة للأحكام القديمة يعني ان المجتمع قد تطور في الاتجاه الذي رسمه الدين ، الامر الذي يعني تعميق الايمان ، وتحويله من ممارسة سطحية ، الى جزء من جوهر حياة المجتمع.

فيما يتعلق بالأحكام الشرعية ذات الصلة بوضع المرأة في المجتمع ، فان كديور يراها ذات مضمون تمييزي مناف للعدالة. لكنه يبرر تشريعها بمتطلبات الظرف الاجتماعي القائم وقت صدورها. وقد استهدفت في المرحلة الأولى اصلاح الأوضاع التي كانت قائمة قبلها ، بالقدر المتناسب مع الضرورات الأولية للشرع ، والمتناسب مع الأفق التاريخي للمجتمع ، أي ثقافته والقيم السائدة فيه وتطلعاته ومصادر قلقه. لو جاءت تلك الاحكام بإصلاح نهائي ، فربما يجدها المجتمع مستحيلة التطبيق ، وعندئذ ستكون مجرد "تسجيل موقف" مقابل الواقع الفاسد وليست طريقا لاصلاح هذا الواقع. بديهي ان ما ارادته الشريعة هو الثاني وليس الأول.

وانطلاقا من هذه الرؤية ، فان كديور يدعو المجتمع المسلم الى مراجعة تلك الاحكام ، على ضوء العقلانية المعاصرة والافق التاريخي

لانسان العصر. ان شرط صحة الحكم في رأيه هو كونه عقلانيا وعادلا. اما تحديد المعني بالعقلاني والعادل ، فهو متروك لمعايير العرف السائد بين عقلاء العالم ، أي العقلاء بما هم عقلاء ، وبغض النظر عن أديانهم.

مراجعة لحقوق النساء في الاسلام

من العدالة النسبية الى المساواة*

محسن كديور

الفرضيات الرئيسية

نوقشت حقوق المرأة في الفكر الاسلامي التقليدي على ارضية العدالة الاستحقاقية. هذا المفهوم والمبدأ الملازم له ، اي المساواة النسبية/التناسبية proportional [1]، يواجه في العصر الحاضر اشكالات عديدة. تجادل هذه المقالة بأن في الامكان اعادة بناء المسألة (حقوق المرأة في الاسلام) على ارضية العدالة المساواتية ومبدأ التكافؤ الأصلي ، كما ورد في الكتاب والسنة.

---

* العنوان الاصلي للمقالة "بازخوانى حقوق زنان در اسلام.. عدالت مساواتى بجاى عدالت استحقاقى. نشرت في 30-آبان-1390 هـ.ش.(21-نوفمبر-2011) المدونة الالكترونية للمؤلف https://kadivar.com/8931/.

[1] يرجع هذا التصنيف الى نظرية ارسطو في العدالة التوزيعية التي تقترح مفهومين للمساواة ، اولهما المساواة الطبيعية ، ويطلق عليها ايضا الحسابية ، حيث يتساوى الناس جميعا في كل شيء. وثانيهما المساواة المبنية على الاستحقاق ، وفحواها معاملة المتساوين بالسوية ، او بحسب ما يستحقون. فكل مجموعة متساوية لأفرادها حقوق متساوية ، والمتمايزون لهم حقوق متمايزة ، ومن يستحق اكثر له حقوق اكثر. فالرجال الاحرار لهم حقوق متساوية ، والنساء الاحرار لهن حقوق متساوية ، لكن حقوق الرجال متمايزة عن حقوق النساء.. وهكذا. (المحرر)

لضرورات علمية بحتة ، يعالج الكاتب المسألة في اطار الفقه الشيعي الاصولي ، معتمدا منهج الاجتهاد في الاصول[1]. ونشير الى ان الفقه السني المقاصدي ، وكذا المفكرين الاسلاميين الاصلاحيين (من يطلق عليهم احيانا وصف الاسلاميين الليبراليين) قد توصلوا الى نتائج مقاربة ، كلا من خلال منهجه الخاص.

الفرضيات الأولية لهذه المقالة على النحو التالي:

- اولا: ان أحكام النساء في القرآن والسنة مؤسسة على ارضية العدالة.
- ثانيا: ان أحكام النساء في الكتاب والسنة قد وضعت بصورة مبرهنة ومدعومة بالأدلة.
- ثالثا: العدالة أصل سابق على الدين. كما ان تحديد المقاربات والمناهج في اطارها ، امر عقلي وفلسفي.
- رابعا: الآيات والروايات التي تعالج حقوق المرأة ، يدل بعضها بشكل اجمالي على العدالة وعدم التميز ، وبعضها ظاهر في العدالة الاستحقاقية والمساواة التناسبية.
- خامسا: العلماء المسلمون (بمن فيهم المتصوفة والمفسرون والمحدثون والمتكلمون والفقهاء والاخلاقيون والفلاسفة) وهم في الاعم الاغلب من الذكور ، انصرف فهمهم للعدالة ، الى العدالة

---

[1] منهج الاجتهاد المتعارف في مجامع العلم الديني الشيعية يعتبر الاصول الاربعة (الكتاب والسنة والعقل والاجماع) ناجزة. ويركز على الفروع ، اي ما يستنبط من احكام بناء على الاصول الاربعة. ويتبنى الكاتب (مع تيار اصلاحي يتسع بالتدريج) اعادة النظر في الاصول. وهو يستعمل في هذه المقالة مفهوما موسعا لدليل العقل ، حيث يضيف اليه عرف العقلاء في العالم ، وهو غير متعارف في تلك المجامع ، بينما يقلل من قيمة الاجماع وسيرة المتشرعة مثلا ، والاول دليل معتمد والثاني امارة مشهورة عندهم. (المحرر)

الاستحقاقية ، وانصرف فهمهم للمساواة الى المساواة التناسبية. هذا كان منهجم في الماضي ولا يزال سائدا حتى اليوم.

- سادسا: التفاوت البيولوجي والعاطفي بين المرأة والرجل ، أمر لا يمكن انكاره.

- سابعا: موضع البحث هو تلك الأحكام المتعلقة بالنساء ، التي اعطتهن حقوقا اقل أو اكثر ، لا لسبب الا لكونهن نساء. هذه الأحكام توجد غالبا في مجالات الحقوق المدنية والجزائية. اما الشريحة الاوسع من احكام الشريعة ، التي تنظم الحقوق التجارية والعبادية ، وكذا امور العقيدة والاخلاق ، فليس في أحكامها تفاوت بين الرجل والمرأة ، وهي خارجة عن مجال بحثنا الحاضر.

يستهدف النقاش في هذه المقالة اثبات نتيجتين:

- اولاهما: ان العدالة المساواتية والتكافؤ الأصلي/ الطبيعي بين الناس ، اكثر انسجاما مع روح القرآن والمعايير الاسلامية.

- الثانية: ان الآيات والروايات التي يستند اليها في تبرير التفاوت الحقوقي بين المرأة والرجل ، ليست مانعة للعدالة المساواتية والتكافؤ الأصلي.

تتألف المقالة من اربعة اقسام. أولها ايجاز لاهم الأدلة العقلية والنقلية التي تبرر التساوي والتفاوت الحقوقي. القسم الثاني مخصص لتحرير منظور العدالة الاستحقاقية وتقرير ادلته. في القسم الثالث شرح لمفهوم العدالة المساواتية والتكافؤ الأصلي ، وبيان ملاءمته لروح القرآن والمعايير الاسلامية. كما يعرض القسم الرابع الآيات والروايات التي يستند اليها في تبرير التفاوت الحقوقي بين الرجل والمرأة ، وامكانية مراجعتها بناء على منظور العدالة المساواتية.

الجزء الأول

اهم الأدلة النقلية والعقلية التي تبرر التساوي والتفاوت في الحقوق

استعراض الآيات والروايات المتعلقة بحقوق المرأة في الكتاب والسنة ، يوفر نوعين من الادلة: يتحدث أولها عن النساء والرجال على نحو متماثل ، دون اي تفاوت في الحقوق. بينما يدل النوع الثاني على تفضيل جنس الرجال على جنس النساء. ولذا فهي تعطي للرجل حقوقا اكثر ، وتلزمه في الوقت نفسه بحماية المرأة.

وبين الأدلة العقلية ، لدينا دليل العقل المستقل الذي يحكم بالحسن الذاتي للعدل ، والقبح الذاتي للظلم (والتمييز في الحقوق دون مبرر ، واحد من وجوه الظلم). وسنستعرض هنا اهم الروايات والآيات ذات العلاقة ، على سبيل التمثيل ، ثم نناقش الدليل العقلي.

اولا -الآيات الدالة على تساوي الجنسين:

وهي تنقسم الى خمسة اصناف: 1- التساوي في الخلق 2- التساوي في الاخرة 3- التساوي في الحقوق والتكاليف 4- التساوي في الثواب والعقاب الدنيوي 5- التساوي في الحياة الزوجية.

**** الآيات الدالة على ان البشر جميعا ، رجالا ونساء ، خلقوا من جوهر واحد.** ومفادها ينفي أي ربط بين القيمة والفضيلة وبين الجنس. ان جنس المخلوق لا دخل له في كرامته أو قربه من الخالق سبحانه. وبالتالي فلا يمكن اتخاذ الجنس بذاته مبررا للتفاضل بين الرجل والمرأة. ومن هذه الآيات قوله تعالى "يَا أَيهَا النَاس إنَا خَلَقنَاكم من ذَكَر

وَأنثَى وَجَعَلنَاكم شعوبًا وَقَبَائلَ لتَعَارَفوا إنَ أكرَمَكم عندَ اللَه أتقَاكم – الحجرات 13". تؤكد هذه الآية ان التنوع أصل في الخلق ، وغرضه المعرفة والتعارف. أما الكرامة والقرب من الله ، فهما ثمرة التقوى.

**** الآيات الدالة على ان الله يحاسب الرجال والنساء في الآخرة ، على نحو واحد ،** وان جنس المكلف لا يزيد أو ينقص من ميزانه. انما يفوز الناس أو يخسرون يوم القيامة بقدر ما حملوا من ايمان ، وما عملوا من صالح. كما في الآية "مَن عَملَ صَالحًا من ذَكَر أو أنثَى وَهوَ مؤمن فَلَنحيينَه حَيَاةً طَيبَةً وَلَنَجزيَنَهم أَجرَهم بأَحسَن مَا كَانوا يَعمَلونَ – النحل 97". ومثلها الآية 35 من سورة الاحزاب التي تذكر صفات الناجين المغفور لهم ، وتنص على الاشتراك في هذه الصفات بين الرجال والنساء: "إن المسلمينَ وَالمسلمَات وَالمؤمنينَ وَالمؤمنَات وَالقَانتينَ وَالقَانتَات وَالصادقينَ وَالصادقَات وَالصابرينَ وَالصابرَات وَالخَاشعينَ وَالخَاشعَات وَالمتَصَدقينَ وَالمتَصَدقَات وَالصائمينَ وَالصائمَات وَالحَافظينَ فروجَهم وَالحَافظَات وَالذاكرينَ اللهَ كَثيرًا وَالذاكرَات أَعَد الله لَهم مغفرَةً وَأَجرًا عَظيمًا -الاحزاب 35".

**** الآيات الدالة على تساوي الحقوق والتكاليف:** "والمؤمنونَ وَالمؤمنَات بَعضهم أَوليَاء بَعض يَأمرونَ بالمَعروف وَيَنهَونَ عَن المنكَر وَيقيمونَ الصَلَاةَ وَيؤتونَ الزَكَاةَ وَيطيعونَ اللهَ وَرَسولَه أولَئكَ سَيَرحَمهم اللَه – التوبة 71". وهي تقول بوضوح ان كلا من الرجل والمرأة أهل للولاية على بعضهم البعض ، وكلاهما مكلف بفريضة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. بديهي انه لولا ان المرأة مساوية في الذات والقيمة للرجل ، لما اقر

القرآن بأهليتها للولاية على الرجال والنساء ، وما كلفها بوظيفة الاصلاح[1].

** **الآيات الدالة على التساوي في العقاب والثواب الدنيوي والاخروي** ، مثل الآيتين "ليدخلَ المؤمنينَ وَالمؤمنَات جَنات تَجري من تَحتهَا الأَنهَار خَالدينَ فيهَا وَيكَفرَ عَنهم سَيئَاتهم وَكَانَ ذَلكَ عندَ الله فَوزًا عَظيمًا * وَيعَذبَ المنَافقينَ وَالمنَافقَات وَالمشركينَ وَالمشركَات الظانينَ بالله ظَن السوء عَلَيهم دَائرَة السوء وَغَضبَ الله عَلَيهم وَلَعَنَهم وَأَعَد لَهم جَهَنمَ وَسَاءَت مَصيرًا – الفتح 5-6" والآية "وَلَولا رجَال مؤمنونَ وَنسَاء مؤمنَات لم تَعلَموهم أَن تَطَئوهم فَتصيبَكم منهم معَرة بغَير علم ليدخلَ الله في رَحمَته مَن يَشَاء لَو تَزَيلوا لَعَذبنَا الذينَ كَفَروا منهم عَذَابًا أَليمًا – الفتح 25" والآيتين "يَومَ تَرَى المؤمنينَ وَالمؤمنَات يَسعَى نورهم بَينَ أَيديهم وَبأَيمَانهم بشرَاكم اليَومَ جَنات تَجري من تَحتهَا الأَنهَار خَالدينَ فيهَا ذَلكَ هوَ الفَوز العَظيم * يَومَ يَقول المنَافقونَ وَالمنَافقَات للذينَ آمَنوا انظرونَا نَقتَبس من نوركم قيلَ ارجعوا وَرَاءكم فَالتَمسوا نورًا فضربَ بَينَهم بسور له بَاب بَاطنه فيه الرحمَة وَظَاهره من قبَله العَذَاب – الحديد 12-

---

[1] في خصوص تكليف المرأة بالاحتساب (الامر بالمعروف والنهي عن المنكر) راى الخوئي – وهو من ابرز الفقهاء المعاصرين ، ان اطلاق ادلة وجوب الاحتساب ، يقتضي مطلوبيته من أي مكلف ، دون حاجة لاستئذان احد ، بمن فيهم الحاكم الشرعي. وحتى مع فرض عدم اطلاق وجوبه ، فان الشك في دخالة الاذن متاخر عن العلم بالوجوب ، فيرجع فيه إلى الاصل العملي وهو البراءة ، أي عدم اشتراط التقييد بالاذن. الميرزا علي الغروي التبريزي: **التنقيح في شرح العروة الوثقى** ، وهو تحرير لابحاث اية الله الخوئي في الفقه الاستدلالي ، ط3 دار الهادي ، (قم 1410) 428/1

وجادل الحائري استدلال محمد باقر الصدر بهذه الآية على تساوي المؤمنين في الولاية (تولي السلطة)، بان الولاية من الالفاظ المشتركة التي تفيد أيضا معنى التآزر. ولا دليل على حملها على خصوص معنى الولاية السياسية. كاظم الحائري: **ولاية الامر في عصر الغيبة** ، مجمع الفكر الاسلامي ، (قم 1414) ص. 163 اما منتظري فرأى ان الولاية المنظورة في الآية ليست في مقام بيان الاحكام بل في مقاوم الولاية السياسية والسلطة الشرعية. حسين علي منتظري: **دراسات في ولاية الفقيه** ، ط2 الدار الاسلامية ، (بيروت 1988) 225/2 (المحرر)

13" ومثلها الآيات 38 من سورة المائدة ، و2 ، 3 ، 26 من سورة النور. وجميعها يدل على ان الرجل والمرأة يواجهان نفس الثواب والعقاب على أعمالهم الدنيوية ، من دون فرق.

**** الآيات الدالة على التساوي في الحياة الزوجية**. مثل الآية "أحل لَكم لَيلَةَ الصيَام الرفَث إلَى نسَائكم هن لبَاس لكم وَأَنتم لبَاس لهن – البقرة 187" وكذلك الآية "وَمن آيَاته أَن خَلَقَ لَكم من أَنفسكم أَزوَاجًا لتَسكنوا إلَيهَا وَجَعَلَ بَينَكم موَدةً وَرَحمَةً إن في ذَلكَ لَآيَات لقَوم يَتَفَكرونَ – الروم 21". هذه الآيات تشير الى تساوي الرجل والمرأة في الحياة الزوجية. فخلق الرجل والمرأة من الآيات التي يدعونا الخالق سبحانه للتأمل فيها. والنص ظاهر في ان وجود كل منهما سبب لسعادة الآخر واطمئنانه وسكون نفسه.

ترى الا يدعونا هذا البناء المنطقي الى اعتبار المساواة بين الجنسين أرضية لفهم الآيات الاخرى المتعلقة بالعائلة في القرآن؟.

ثانيا : دلالة العقل على أصالة المساواة في الحقوق

نجادل هنا بان العقل المستقل يحكم بالمساواة الكاملة في الحقوق بين الجنسين. لكني أود التمهيد للنقاش بذكر النقاط الآتية لتوضيح اطار الموضوع:

1. ان الافعال بذاتها تنطوي على حسن أو قبح. بعضها حسن بذاته وبعضها قبيح بذاته ، سواء وصل الينا تأكيد شرعي لهذا الوصف أو لم يصل. وهذا جوهر مسألة "الحسن والقبح العقليين" وفحواها من

المسلمات المعروفة عند العدلية (الشيعة والمعتزلة)[1].

2. الدعوى الأصلية للأصوليين ، زبدتها ان العقل المستقل قادر على تشخيص الحسن والقبح في الافعال. وأن حكم الشارع بقبح فعل او حسنه ليس انشاء لقيمة الفعل ، بل هو امضاء لحكم العقل. هذا الرأي متفق عليه بين معظم الاصوليين في مقابل الاخباريين من الشيعة والسنة. أما هؤلاء فرأيهم ان الحسن والقبح أوصاف شرعية تترتب عليها أحكام ، ولا يرون للعقل دورا في تحديد ماهية الحسن والقبح ، ولا تشخيص مصاديقهما أو الحكم بناء عليه ، قبل وصول الخطاب الشرعي[2].

3. العقل مؤهل للحكم بالوجوب والحرمة ، اعتمادا على الملازمة بين حكمه بالحسن والقبح وبين الحكم الشرعي.

4. الحكم الشرعي المؤسس على قاعدة الملازمة ، حجة. بمعنى انه في هذا الاطار ، قد يحكم العقل بقبح أو حسن فعل ما ، ولا يصلنا حكم معتبر بخلافه من جانب الشارع. في هذه الحالة نعتبر القطع العقلي أساسا صحيحا للحكم الشرعي. هذا ايضا مدعى اكثر الاصوليين. وعارض الاخباريون هذا الرأي مع أقلية من الاصوليين.[3]

---

[1] لتفاصيل عن مسألة الحسن والقبح ، والخلاف بشأنها ، انظر جعفر السبحاني: **رسالة في التحسين والتقبيح العقليين** ، مكتبة التوحيد ، قم 1420هـ. ن.إ: https://ar.lib.eshia.ir/26459/1/194 (المحرر)

[2] حول رأي الاخباريين ومناقشته ، انظر محمد تقي الحكيم: **الاصول العامة للفقه المقارن** ، ط2 ، المجمع العالمي لاهل البيت (قم 1997) ص 270 (المحرر)

[3] حول الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ، انظر محمد رضا المظفر: **اصول الفقه** ، ط2 مؤسسة الاعلمي للمطبوعات (بيروت 1990)، 206/1.

وتبنى الكلانتري رأيا جديرا بالتأمل ، فحواه الملازمة بين الاثنين. لكن الحكم الناتج عن حكم العقل ، لا ينسب للشرع ولا يترتب عليه عقاب وثواب اخروي. لان العقاب والثواب الاخروي مشروط بوصول خطاب الشارع. انظر ابو القاسم الكلانتري الطهراني: **مطارح الانظار** 335/2.والكتاب تقرير لبحوث

5. بين هذه النقاط التمهيدية الاربع ، تتمتع الأولى والاخيرة بأهمية خاصة. يعني انه اذا ثبتت الأولى (اي قبلنا بأن الفعل بذاته ينطوي على حسن أو قبح) وسلبت المانعية من الاخيرة (بمعنى انه لم يثبت لدينا وصول خطاب شرعي معتبر ينافي حكم العقل) ، فقد تمت المسألة.

بيان النقطة الأولى (الحسن الذاتي للعدل):

الأحكام المتعلقة بحقوق النساء ، تصنف ضمن الموضوعات التي نبحث لها عن أحكام ملائمة لموازين العقل السليم. ونعلم ان رعاية العدل في توزيع الحقوق بين الرجال والنساء ، امر حسن في ذاته. لان العدل من المستقلات العقلية ، التي اجمع عقلاء العالم قديما وحديثا على حسنها ولزومها. وان العدالة في الحقوق من أبرز تجليات قيمة العدل ، وهي – امتدادا لهذه القيمة – صحيحة دائما ، مثلما العدل صحيح دائما. ان العقلاء بما هم عقلاء ، يمتدحون العدل في توزيع الحقوق ومن يقوم به ، ويذمون الظلم والتمييز بين اهل الحقوق ، كما يذمون من يقوم به أو يساعد عليه. وهذا من الامور التي لا يعارضها عاقل.

السبب في حكم العقل العملي بحسن العدالة الحقوقية (وقبح الظلم والتمييز) هو ملاءمتها لطبيعة الانسان. حيث ان الانسان يدرك النفع العام المتأتي عن الأخذ بمقتضيات العدل في الحقوق ، كما يدرك الضرر الناشيء عن الظلم والتمييز ، سواء كان الضرر ماديا أو معنويا. ولأن العاقل يدرك الجانبين ، فهو يسعى لتحصيل المنافع الناشئة عن العدل ،

الشيخ مرتضى الانصاري في اصول الفقه. وتبنى د. كديور نفس هذا الرأي في دراسة أخرى. انظر محسن كديور: "فهم الاسلام بين القراءة التقليدية والقراءة المقاصدية". سبق ذكرها https://talsaif.blogspot.com/2018/10/blog-post.html (المحرر)

ورفع المفاسد الناشئة عن الظلم والتمييز الحقوقي.

ينبغي القول هنا ان ادراك قيمة العدل امر كلي وليس شخصيا. بمعنى ان العدالة بشكل عام ، تنطوي على مصلحة ، وان التمييز في الحقوق بشكل عام ينطوي على ضرر. وهذا التقرير عام ودائم ، حتى لو حصل ان شخصا ما ، أو حادثة ما تضمنت قيمة معاكسة. لان الاساس في الحكم العام هو تجربة عقلاء العالم في كل الازمان والامكنة ، وليس الحوادث القليلة أو فهم عدد قليل من الاشخاص.

يفهم العقلاء جميعا ان مصلحة النوع الانساني رهن بالعدالة. وان هذه مصلحة أولية لازمة لحفظ نظام الكون والمجتمع ، بل وبقاء النوع الانساني. ثم ان وسيلة هذا الادراك هو العقل بما هو عقل. ولذا فان العدل ممدوح عند العقلاء. وعلى نفس النسق ، فان التمييز في الحقوق – بوصفه نقيضا للعدل - مفسدة كبرى لنظام الحياة. وبناء عليه يراه العقل - من حيث كونه عقلا - قبيحا وغير ملائم لطبيعة الانسان وجودة الحياة ، وهو موضع ذم عند الجميع.

لم يحكم العقل بحسن العدل في توزيع الحقوق ، الا حين تيقن ضرورته لصون نظام المجتمعات الانسانية وكمال النوع الانساني. ولم يحكم بقبح الظلم والتمييز في توزيع الحقوق ، الا حين ادرك ضرره على حياة الانسان ونظام الكون. ومن هنا نستطيع القول ان حكم العقل بحسن العدل ، أساس لحكم العقلاء بمدح الافعال التي تجسد قيمة العدالة ، ثم مكافأة الاشخاص الذين يقومون بهذه الافعال ، باعتبارهم أحسنوا لبني البشر.

وبالمثل فان حكم العقل بقبح الظلم في توزيـع الحقوق ، اساس لحكم العقلاء بذم الافعال التي تتعارض مع قيمة العدالة ، أو تنطوي على ظلم وتمييز بين أهل الحقوق ، أو تؤدي الى تفاوت يعارض مقتضيات العدالة. ويترتب على هذا ذم ولوم للأشخاص الذين يقدمون على هذا النوع من الأفعال ، باعتبارهم أساؤوا واجرموا في حق البشر.

للعدالة في الحقوق ثمرات كثيرة طيبة ، الا ان حسنها ذاتي. أي انها بالذات حسنة ، وحسنها ليس مشروطا بما يترتب عليها. كما ان الظلم والتمييز يترتب عليه مساوئ كثيرة ، مثل الكراهية والعنف والانانية وأمثالها. الا ان قبحهما متحقق قبل هذه النتائج. نتائج العدل والظلم كاشفة عن حسن الاول وقبح الثاني ، وليست علة للحسن أو القبح. كما ان صفة الحسن والقبح ملازمة للموصوف ، وليست مشروطة بأي عنوان آخر أو عامل خارجي. **كل عدل حسن عقلا ، وكل ظلم قبيح عقلا** ، في ذاته وبذاته.

اذا صح هذا التحليل ، وثبت ان العدل الحقوقي بذاته حسن ، وان الظلم الحقوقي بذاته قبيح ، نستطيع القول ان أي حكم شرعي ينطوي – قطعا - على ظلم حقوقي ، فهو مجروح. لأن الشارع – بحسب مبنى العدلية – من زمرة العقلاء بل رئيسهم ، فلا يمكن ان يحكم بما ينطوي على ظلم أو يؤدي الى ظلم ، جل ربنا وتعالى عن هذا.[1]

---

[1] للمزيد حول أثر مباحث الحسن والقبح العقليين في الحكم الشرعي ، راجع محمد رضا المظفر : المصدر السابق ، باب الملازمات العقلية ، 179/1 (المحرر)

ثالثا: الأدلة النقلية على تفوق حقوق الرجال على النساء:

اربع آيات من القرآن وحديثان عن الرسول والامام علي ، هي ابرز أدلة التهوين من حقوق النساء ، وزيادة حقوق الرجال عليهن:

أ- الآية "وَلَهن مثل الذي عَلَيهن بالمَعروف وَللرجَال عَلَيهن دَرَجَة وَالله عَزيز حَكيم – البقرة 228"

ب- الآية "وَلَا تَتَمَنوا مَا فَضلَ الله به بَعضَكم عَلَى بَعض للرجَال نَصيب مما اكتَسَبوا وَللنسَاء نَصيب مما اكتَسَبنَ وَاسأَلوا اللهَ من فَضله إن اللهَ كَانَ بكل شَيء عَليمًا – النساء 32"

ت- الآية "الرجَال قَوَامونَ عَلَى النسَاء بمَا فَضَلَ اللَه بَعضَهم عَلَى بَعض وَبمَا أَنفَقوا من أَموَالهم – النساء 34"

ث-الآية "أَوَمَن ينَشَأ في الحليَة وَهوَ في الخصَام غَير مبين – الزخرف 18".

ج- رواية البخاري عن النبي (ص): حدثنا عثمان بن الهيثم حدثنا عوف عن الحسن عن أبي بكرة قال لقد نفعني الله بكلمة سمعتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم أيام الجمل بعد ما كدت أن ألحق بأصحاب الجمل فأقاتل معهم. قال لما بلغ رسول الله ﷺ أن أهل فارس قد ملكوا عليهم بنت كسرى قال "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة".[1]

ح- خطبة الامام علي بعد حرب الجمل ، حول نقص النساء: "معاشر الناس ، ان النساء نواقص الايمان ، نواقص الحظوظ ، نواقص العقول. فأما نقصان ايمانهن فقعودهن عن الصلاة و الصيام في أيام حيضهن. وأما نقصان عقولهن فشهادة امرأتين كشهادة الرجل الواحد. وأما نقصان حظوظهن فمواريثهن على الانصاف من مواريث الرجال. فاتقوا

---

[1] محمد بن إسماعيل البخاري: **صحيح البخاري** ، كتاب المغازي ، حديث 4425 ، وزارة الشؤون الإسلامية (الرياض 1997) ص 913

شرار النساء و كونوا من خيارهن على حذر. ولا تطيعوهن في المعروف حتى لا يطمعن في المنكر"[1].

الجزء الثاني

حقوق النساء وفقا لنظرية العدالة الاستحقاقية

في هذا الجزء سنعرض أولا مباني حقوق النساء عند المرحوم محمد حسين الطباطبائي[2] صاحب تفسير الميزان ، الذي قدم عرضا نموذجيا للرؤية الغالبة عند القائلين بالعدالة الاستحقاقية فيما يخص حقوق المرأة ، وما يتعلق بها من أحكام في الشريعة الاسلامية. يتمتع الطباطبائي بمكانة علمية رفيعة واعتبار تام في المدرسة الفقهية التقليدية. ولهذا ، ولأنه عاش في زمن قريب من زمننا ، فان رؤيته تعتبر نموذجا قابلا للتعميم عن الفهم السائد في مجامع العلم الديني الشيعية.

موجز رؤية الطباطبائي كما يلي:

تشارك المرأة الرجل في جميع الأحكام العبادية والحقوق الاجتماعية ، عدا موارد يقتضي طبعها عدم المشاركة. وابرزها عدم تولي مناصب الحكومة و القضاء والقتال ، بمعنى المقارعة لا مطلق الحضور أو المساعدة ، كمداواة الجرحى مثلا. ولها نصف سهم الرجل في الإرث. وعليها الحجاب وستر مواضع الزينة ، وطاعة زوجها فيما يرجع إلى التمتع منها. وعوض ذلك بجعل

---

[1] الشريف الرضي: **نهج البلاغة** ، شرح الامام محمد عبده ، الخطبة 80 ج129/1. دار المعرفة (بيروت. د. ت.)

[2] الطباطبائي مفسر وأستاذ فلسفة معروف في الحوزة العلمية. وتفسيره "الميزان" من اكثر التفاسير انتشارا بين طلبة العلم الديني. حول حياته ، انظر مقدمة التفسير (اطلعت عليها في 30 يوليو 2018) https://bit.ly/41RNrLp (المحرر)

نفقتها في الحياة على الرجل ، الأب أو الزوج. وعليه حمايتها حتى عن سوء الذكر. ولها حق تربية الولد و حضانته ، وأن العبادة موضوعة عنها أيام عادتها و نفاسها ، كما الزم الرجل بالرفق بها في جميع الأحوال.[1]

ولا يجب عليها في جانب العلم ، سوى العلم بأصول المعارف وفروع الدين ، كأحكام العبادات والقوانين الجارية في المجتمع. أما في جانب العمل ، فليس عليها واجب عدا طاعة الزوج ، فيما يتمتع به منها.

أما تنظيم الحياة بعمل أو حرفة ، وكذا المداخلة في أمور المجتمع ، كتعلم العلوم واتخاذ الصناعات والحرف المفيدة ، فلا يجب عليها شيء من ذلك. لكنه جائز. بل يمكن ان يكون الاشتغال بها فضلا تتفاضل به وفخرا تتفاخر به.[2]

ومقتضى الفطرة المساواة بين الأفراد في الوظائف والحقوق الاجتماعية. لكن ليس مقتضى هذه التسوية المنبثقة من مبدأ العدالة الاجتماعية ، أن يتاح كل مقام اجتماعي لكل فرد من أفراد المجتمع. مقتضى العدالة – ويفسر بها معنى المساواة - أن يعطى كل ذي حق حقه ، وأن ينزل منزلته. فالتساوي بين الأفراد والطبقات إنما هو في نيل كل ذي حق خصوص حقه ، من غير أن يزاحم حق حقا ، أو يهمل أو يبطل حق بغيا أو تحكما. وهذا ما تشير إليه الآية "ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة- البقرة 228" فالآية تصرح بالتساوي ، مع انها تقرر في الوقت عينه اختلاف النساء عن الرجال.[3]

ثم إن اشتراك الجنسين في أصل المواهب الوجودية ، أي الفكر والإرادة

---

[1] محمد حسين الطباطبائي: **الميزان في تفسير القران** ، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات (بيروت 1997) 276/3 تفسير الاية 228 البقرة.

[2] الطباطبائي: الميزان ، المصدر السابق 267/3. تفسير الاية 228 البقرة .

[3] الطباطبائي: نفس المصدر 3278

المولدتين للاختيار ، يستدعي اشتراكهما في حرية الفكر والإرادة ، أعني الاختيار. فلها الاستقلال بالتصرف في جميع شؤون حياتها الفردية والاجتماعية ، عدا ما منع عنه مانع. وقد أعطاها الإسلام هذا الاستقلال والحرية على أتم الوجوه.[1]

لكن مع اشتراك الجنسين في العوامل المذكورة ، فان المرأة تختلف عن الرجل من جهة أخرى. فالمرأة في المتوسط العام متأخرة عن المتوسط العام للرجال ، في الخصوصيات الكمالية من بنيتها ، كالدماغ والقلب و الشرايين و الأعصاب و القامة و الوزن. و استوجب ذلك أن جسمها ألطف و أنعم ، كما أن جسم الرجل أخشن و أصلب. و أن الإحساسات اللطيفة كالحب و رقة القلب و الميل إلى الجمال و الزينة ، أغلب عليها من الرجل. كما أن التعقل أغلب على الرجل من المرأة ، فحياتها حياة إحساسية كما أن حياة الرجل حياة تعقلية[2].

ولذلك فرق الإسلام بينهما في الوظائف و التكاليف الاجتماعية ، التي يرتبط قوامها بأحد الأمرين ، أعني التعقل والإحساس. فخص مثل الولاية و القضاء والقتال بالرجال ، لاحتياجها المبرم إلى التعقل. والحياة التعقلية إنما هي للرجل دون المرأة. وخص مثل حضانة الأولاد وتربيتها وتدبير المنزل بالمرأة ، وجعل نفقتها على الرجل. وجبر ذلك له بالسهمين في الارث. وهو في الحقيقة بمنزلة أن يقتسما الميراث نصفين ، ثم تعطي المرأة ثلث سهمها للرجل ، في مقابل نفقتها ، أي للانتفاع بنصف ما في يده. فيرجع بالحقيقة إلى أن ثلثي المال في الدنيا للرجال ملكا وعينا ، وثلثيه للنساء انتفاعا. فالتدبير الغالب إنما هو للرجال ، لغلبة تعقلهم ، والانتفاع والتمتع الغالب للنساء

---

[1] الطباطبائي: نفس المصدر 3278

[2] الطباطبائي: نفس المصدر 279/3

لغلبة إحساسهن.[1]

فإن قلت: ما ذكر من الرفق البالغ بالمرأة في الإسلام ، يؤدي لتأخرها في الاعمال وعدم رشدها.. قلت ان اللوم يقع على ما أصيب به الإسلام من فقد الأولياء الصالحين ، فتوقفت التربية ثم رجعت القهقرى.[2]

لقد بنى الغربيون على المساواة التامة بين الرجل والمرأة في الحقوق ، مع ما في المرأة من التأخر الكمالي بالنسبة إلى الرجل. وعندهم أن تأخر المرأة في الكمال والفضيلة ، سببه سوء التربية التي دامت قرونا ، لعلها تعادل عمر الدنيا ، مع ان الاصل هو تساوي الجنسين في الطبيعة.

لكن يرد على هذا بان تجربة المجتمعات منذ اقدم الأزمنة ، اظهرت تأخر المرأة عن الرجل اجمالا. ولو كانا متساويين في الطبيعة ، لظهر خلافه ، ولو في بعض الأحيان ، ولتغيرت خلقة بعض أعضائها الرئيسة فشابهت اعضاء الرجل. [3]

ويؤيد ذلك أن المدنية الغربية مع غاية اهتمامها بتقديم المرأة ، ما قدرت بعد على انجاز المساواة بينهما. ولايزال الرجال متقدما في جميع ما قدم الإسلام فيه الرجل على المرأة ، كالولاية والقضاء والقتال[4].

التفضيل المذكور في قوله "الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض" إنما هو تفضيل في التجهيز بما ينتظم به أمر الحياة الدنيوية ، أعنى المعاش ، أحسن تنظيم ، ويصلح به حال المجتمع إصلاحا جيدا. وليس المراد به الكرامة التي هي الفضيلة الحقيقية في الاسلام ، وهى القرب الى الله سبحانه. فإن الاسلام لا يعبأ بشيء من الزيادات الجسمانية ، التي لا يستفاد

---

[1] الطباطبائي: نفس المصدر 279/3

[2] الطباطبائي: نفس المصدر 279/3

[3] الطباطبائي: نفس المصدر 280/3

[4] الطباطبائي: نفس المصدر 281/3

منها إلا للحياة المادية ، وإنما هي وسائل يتوسل بها لما عند الله.

وقد تحصل من جميع ما قدمنا ، أن الرجال فضلوا على النساء بروح التعقل ، الذى أوجب تفاوتا في أمر الارث وما يشبهه. لكنها فضيلة بمعنى الزيادة. وأما الفضيلة بمعنى الكرامة التي يعتني بشأنها الاسلام ، فهي التقوى أينما كانت[1]

والمراد بالفضل هو تمايز كل من طائفتي الرجال والنساء ، في بعض الأحكام التي تتعلق بأحدهما دون الآخر ، كمزية الرجال على النساء في عدد الزوجات ، وزيادة سهم الميراث ، ومزية النساء على الرجال في وجوب المهر لهن ، ووجوب نفقتهن على الرجال. هذه المزايا تتعلق بما أودعه الله في النفس الإنسانية من حب ورغبة في السعي لعمارة الدنيا. والقيم هو الذي يقوم بأمر غيره ، والقوام والقيام مبالغة منه[2].

أما غيرها من الجهات ، كالتعليم والمكاسب والعلاج وغيرها ، مما لا ينافي نجاح العمل فيها مداخلة العواطف فلم تمنعهن السنة ذلك ، والسيرة النبوية تمضي كثيرا منها ، والكتاب أيضا لا يخلو من دلالة على إجازة ذلك في حقهن. فإن ذلك لازم ما أعطين من حرية الإرادة والعمل في كثير من شئون الحياة. إذ لا معنى لإخراجهن من تحت ولاية الرجال ، وجعل الملك لهن ، ثم النهي عن قيامهن بإصلاح ما ملكته أيديهن بأي نحو من الإصلاح. وكذا لا معنى لجعل حق الدعوى أو الشهادة لهن ، ثم المنع عن حضورهن عند الوالي أو القاضي وهكذا. اللهم إلا فيما يزاحم حق الزوج فإن له عليها قوامة الطاعة في الحضور ، والحفظ في الغيبة.[3]

المراد بما فضل الله بعضهم على بعض ، هو ما يفضل ويزيد فيه الرجال بحسب الطبع على النساء. وهو زيادة قوة التعقل فيهم ، وما يتفرع عنه من

---

[1] الطباطبائي: نفس المصدر 223/4، تفسير الاية 11 النساء

[2] الطباطبائي: نفس المصدر 344/4 تفسير الاية 32-34 النساء

[3] الطباطبائي: نفس المصدر 355/4

شدة البأس والقوة على الشدائد من الأعمال ونحوها. فإن حياة النساء حياة إحساسية عاطفية ، مبنية على الرقة واللطافة. والمراد بما أنفقوا من أموالهم ما أنفقوه في مهورهن ونفقاتهن.[1]

ويلزم من عموم هذه العلة (بما فضل الله وبما انفقوا) أن الحكم المبني عليها مجعول لطائفة الرجال على طائفة النساء ، في الجهات العامة التي يشترك فيها الطرفان. فالجهات الاجتماعية التي ترتبط بفضل الرجال ، كالحكومة والقضاء والقتال الذي يرتبط بالشدة وقوة التعقل ، فهي مما يقوم به الرجال على النساء[2].

لم يبتعد مرتضى مطهري[3] عن النسق الذي اختطه استاذه الطباطبائي. فقد تبنى ذات التأسيس والتبيين الفلسفي للعدالة الاستحقاقية ، واعتمده أرضية للدفاع عن متبنيات الفقه التقليدي فيما يخص حقوق المرأة.

وفقا لمطهري ، فان "الإسلام يقر المساواة بين حقوق المرأة والرجل. لكنه لا يقر تشابه هذه الحقوق".[4] "الذي يطرحه الإسلام هو أن المرأة بما أنها امرأة تختلف عن الرجل لكونه رجلاً في جوانب كثيرة. فعالم المرأة غير عالم الرجل ، وخلقة وطبيعة المرأة غير خلقة وطبيعة الرجل. وهذا يؤدي بالطبع إلى أن كثيراً من الحقوق والواجبات والعقوبات سوف

---

[1] الطباطبائي: نفس المصدر 351/4

[2] الطباطبائي: المصدر السابق ، 4351

[3] مرتضى مطهري فقيه واستاذ فلسفة ، ومن زعماء الحركة الدينية. قتل في 1979. حول حياته، انظر: حماة الاسلام ، الاستاذ الشهيد مرتضى مطهري، موقع **بقية الله** (12-7-2013) http://www.baqiatollah.net/article.php?id=725 (المحرر)

[4] مرتضى مطهري: **نظام حقوق المرأة في الاسلام** ، دار الكتاب الاسلامي (قم 2005) ص 134

لا تكون واحدة لكليهما"[1].

"ندعو إلى عدم تشابه حقوق المرأة والرجل ، في المجالات التي تختلف فيها طبيعة كل منهما. فننسجم بذلك مع العدل والحق الفطريين ، ونؤمن بشكل أفضل سعادة الأسرة ، وندفع بالمجتمع إلى الأمام".[2] "العدالة والحقوق الفطرية والإنسانية تستدعي عدم تشابه المرأة والرجل في بعض الحقوق لا غير..... الشريعة الإسلامية وطبقاً للمبدأ الذي طرحته هي ذاتها ، لن تخرج مطلقاً عن محور العدالة والحقوق الفطرية والطبيعية".[3]

تجد هذا الرأي أيضا عند المرحوم منتظري[4]. فهو مثل الطباطبائي ومطهري ، يصرف مبدأ العدالة الى مفهوم العدالة التناسبية ، المبنية على الاستحقاق: "كل حق وتكليف للمرأة والرجل ينبغي أن يبنى على اساس العدالة. ليس في معنى مساواة الرجل بالمرأة في كافة الجهات ، بل بمعنى ان يعطى لكل منهما ما يستحق من حقوق ، ويكلف بما يستطيع من واجبات"[5].

---

[1] مطهري: نفس المصدر ، ص 144

[2] مطهري: نفس المصدر ، ص 146

[3] مطهري: نفس المصدر ، ص 147

[4] حسين علي منتظري (1922-2009) فقيه ومرجع ديني وكان مرشحا لخلافة السيد الخميني. حول حياته انظر موقع آية الله منتظري (اطلعت عليه في 30 يوليو 2018) https://amontazeri.com/biography (المحرر)

[5] حسين علي منتظري: **حكومت ديني وحقوق انسان** ، اراغون دانش (قم 1429هـ) ص 119. جدير بالذكر ان منتظري أشار في كتاب آخر له ، الى ان خطبة الامام علي بن أبي طالب التي ذم فيها النساء

خلاصة آراء القائلين بالعدالة النسبية (الاستحقاقية):

اولا- الاصل هو تساوي الجنسين في الحقوق والواجبات ، الا في الموارد التي تقتضي طبيعة كل منهما عدم الاشتراك. وهذا مقتضى الفطرة.

ثانيا- موارد اختلاف حقوق الجنسين وواجباتهما ، قائمة على خصال ذاتية ومقتضيات طبيعية غير قابلة للتغيير. هذه الخصال لا يمكن نسبتها الى سوء التربية أو اجحاف المحيط.

ثالثا-الخصال الذاتية للمرأة التي – بالخلق – جعلتها متمايزة عن الرجل ، اثنتان: أ) الحمل وكونها مزرعة لتكون ونمو النوع الانساني ، وان بقاء النوع الانساني معتمد عليها بالدرجة الأولى. بسبب الحمل فقد وضعت الشريعة للمرأة أحكاما خاصة. و ب) ان طبيعة المرأة قائمة على لطف الجسد ، وشدة العواطف والاحاسيس ورقة الشعور. هذه الميزات اكثر تأثيرا في أحوال ووظائف وحقوق المرأة.

رابعا- ترتب على تلك الخصال الخاصة بالمرأة ، ميل غالب الى التجمل من جانب ، وعدم قدرتهن على التعقل والاستدلال واقامة الحجة من جانب اخر. ومن هنا فحياة المرأة عاطفية واحساسية وحياة الرجل عقلانية. والمقصود هو المتوسط العام للرجال والنساء.

خامسا- بالنظر الى الخصال المذكورة ، فان المرأة في حاجة دائمة لرعاية الرجل. الاب قبل الزواج والزوج من بعده. ومن يحتاج الى راع في

، تحكي حكما في واقعة ، وليس حكما عاما على جنس المرأة. انظر حسين علي منتظري: **شرح نهج البلاغة** ، سرايى (قم 1383هـ.ش.) 234/3

امر العائلة ، لا يمكن ان يدير الامور السياسية أو الدينية أو القضاء في المجتمع. كما انها بسبب ضعفها البدني معفاة من الحرب.

سادسا-يشترك الجنسان في الفضائل العمومية للدين ، مثل الايمان والعلم والتقوى. ويختص كل منهما بتفضيلات اخرى ، مثل اختصاص الرجل بنصيب أعلى في الميراث ، وكذا في الشهادة والدية وتعدد الزوجات والولاية والقضاء والقتال ، والقوامة. ومعنى القوامة هو تقدم حق الرجل على جميع حقوق المرأة الاخرى ، في غير المعصية. كما تختص المرأة بحق النفقة والمهر على الرجل. وعليها الحجاب وتغطية مواضع الزينة وطاعة الرجل وتمكينه من الاستمتاع الجنسي. وفي المقابل فتربية وحضانة الابناء واجب عليه وكذا حماية الزوجة.

سابعا-جنس المرأة من حيث الطبع والتكوين اضعف من جنس الرجل. ومن هنا وضعت الحقوق والتكاليف الشرعية للمرأة ، على نحو يتناسب مع ما تستحقه ذاتيا ، وهو عادل تماما. حجة القائلين بهذا الرأي ان العدالة ليست التشابه في الحقوق. بل المساواة حيثما كان الطرفان متساويين في المؤهلات. وفي المقابل فان التفاوت في الأهلية ، يستدعي تمايزا في الحقوق المتعلقة بتلك المؤهلات.

ملخص الاستدلال في مدرسة العدالة الاستحقاقية

وفقا لرؤية هذه الشريحة من المفكرين ، الذين لهم – بصورة مباشرة أو غير مباشرة – حق الاستاذية على الكاتب ، فقد جرى عرض الأدلة العقلية والنقلية على النحو التالي:

أولا- اعتبرت الأدلة النقلية على المساواة الحقوقية ، أرضية أولية للبحث. بمعنى ان الأصل هو المساواة الحقوقية بين الرجل والمرأة ، الا اذا ورد دليل على عدم المساواة.

ثانيا- تبعا لما سبق فان الأدلة النقلية على عدم المساواة ، صنفت كبرهان على ان موارد تطبيقها تقع خارج الأصل المذكور. في هذه الموارد ، قالوا أن الدليل الخاص عليه ، أو القيد الذي أخرجه من العموم السابق ، بمنزلة القرينة القطعية على التصرف في العام أو المطلق ، في كل مورد لا يمكن التمسك فيه بعموم أدلة المساواة الحقوقية.[1]

ثالثا- الاستدلال العقلي على هذه الرؤية ، على الوجه التالي: العدالة التي يحكم العقل المستقل بحسنها تعني التعامل المتلائم مع ما يستحقه الانسان ذاتيا. الاهلية الذاتية/الطبيعية كاشفة عن الحقوق الفطرية التي يستحقها كل شخص ، ومفهوم العدل منصرف الى اداء ما ثبت من حقوق فطرية.

وبناء عليه ، فانه في موارد تساوي الجنسين في المؤهلات الطبيعية/ الفطرية ، فانهما يتمتعان - تبعا لهذا – بنفس الحقوق. وفي الموارد التي تتفاوت مؤهلاتهم ، فمن الواضح ان حقوقهم الفطرية متفاوتة ، ويحصلون تبعا لذلك على حقوق شرعية متفاوتة. القاعدة السارية هي ان المتساوين يعاملون بالسوية ، وغير المتساوين يعاملون

---

[1] لتفصيل القول في صرف الدليل الخاص لدلالة الأمر العام أو تقييد إطلاقه ، انظر محمد رضا المظفر: المصدر السابق 138/1 وما بعدها. (المحرر)

بصور متفاوتة. وهذا عين العدالة.

لو منحت النساء اللاتي يفتقرن لبعض المؤهلات والامكانات ، ذات الحقوق التي منحت للرجال ، او كلفن بذات التكاليف التي وجبت على الرجال ، لاعتبرنا الوجهين عين الظلم. هذا التفاوت في الحقوق ليس تمييزا ، بل هو عين العدالة. يلزم الاشارة الى ان النساء يحصلن عوضا عن ذلك ، على حقوق تتناسب مع ما لديهن من مؤهلات وامكانات لا يشتركن فيها مع الرجال.

طبقا لهذه الرؤية فان الأحكام الشرعية الخاصة بالنساء ، التي ذكرت في الفقه الموروث ، هي مقتضى العدالة. كما انها مدعومة بأدلة العقل والنقل. تطبيق هذه الأحكام على نحو صحيح ، طريق لنيل السعادة في الدنيا والاخرة. وان التساوي الحقوقي بين المرأة والرجل غير مقبول شرعا وعقلا.

الجزء الثالث

روح القرآن والمعايير الاسلامية في المقارنة مع العدالة المساواتية والتكافؤ الأصلي

خصصت هذا الجزء للاستدلال على رجحان العدالة المساواتية والتكافؤ الاصلي. وهو يتضمن مناقشة لرؤية المفكرين التقليديين حول حقوق المرأة ، ولاسيما أدلتهم العقلية والنقلية. سوف نستعرض اولا جذر مفهوم العدالة الاستحقاقية وتحليل معنى التكافؤ الاصلي. ثم نقيم

الأدلة العقلية على رجحان الثانية. وهو تمهيد للمجادلة اللاحقة حول كون العدالة المساواتية اكثر ملاءمة لروح القرآن والمعايير الاسلامية.

أولا: من العدالة الاستحقاقية الى العدالة المساواتية:

عالج ارسطو مفهوم المساواة ضمن نظريته حول العدالة ، التي قسمها الى توزيعية وتصحيحية. العدالة التوزيعية Distributive Justice هي اقدم صور العدالة واكثرها رواجا. وقد حظيت رؤية ارسطو هذه بقبول عام بين علماء المسلمين في الماضي والحاضر ، حيث اعتبروها مطابقة لمفهوم العدالة المذكور في القرآن الكريم وتعاليم الاسلام.

ينصرف مفهوم العدالة في ابسط صورها ، الى المساواة بين الناس في الحقوق. وابسط درجات المساواة هي المساواة المطلقة او الحسابية ، حيث يتساوى كل فرد مع كل فرد آخر في كل شيء. لكن أرسطو يعتقد ان المساواة في هذا المفهوم ليست عدلا. يتجسد العدل عنده في مفهوم المساواة النسبية/التناسبية proportional ، حيث يعامل الناس بحسب استحقاقهم ، اي ما يملكون من مؤهلات وما يقدمون – تبعا لذلك - من عطاء. فالافراد الذين يملكون مؤهلات متساوية ، يحصلون على نفس الحقوق. والافراد الذين يملكون مؤهلات مختلفة ، ينتمون الى شرائح اخرى ، تحصل على حقوق غير ما حصلت عليه الشريحة الأولى.[1]

---

[1] لمعرفة البنية النظرية التي أقام عليها ارسطو هذا المفهوم ، اقترح الرجوع الى سوزان موللر اوكين: **النساء في الفكر السياسي الغربي** ، ترجمة عبد الفتاح امام ، دار التنوير (بيروت 2009) الفصل الرابع ص 101. ورغم ان المقاربة نقدية لفكر ارسطو ، الا ان الكاتبة تقدم تصورا واسع الافق حول مباني ارسطو ، سيما في مسألة المساواة. (المحرر)

من الظلم منح الافراد غير المتساوين حقوقا متساوية. لا يمكن للمرأة ان تحصل على نفس حقوق الرجل ، ولا يمكن للعبد ان يحصل على حقوق الحر ، ولا يحصل البدو على حقوق سكان المدينة ، لانهم ينتمون الى شرائح مختلفة في مؤهلاتها وبالتالي استحقاقها. في هذه الرؤية تنصرف العدالة الى معنى التساوي التناسبي/النسبي. هذا التعريف للعدالة "وضع كل شيء في موضعه واعطاء كل ذي حق حقه" هو المعنى الذي فهمه حكماء المسلمين من مبنى العدالة الارسطي.

كان التفسير الارسطي للعدالة معياريا حتى اواخر القرن الثامن عشر الميلادي. لكن منذ صدور اعلان الاستقلال الامريكي (1776) ثم اعلان حقوق الانسان والمواطن في الثورة الفرنسية (1789) تراجع مفهوم المساواة التناسبية ، وحل محله مفهوم المساواة التامة بين جميع الناس ، باعتبارها حقا الهيا أو طبيعيا. بني مفهوم المساواة الجديد على مبدأ التكافؤ الاصلي ، اي ان الناس جميعا يولدون متساوين ، وان التمايزات بينهم تكتسب لاحقا بتأثير التربية ، او كانعكاس للقانون أو النظام الاجتماعي والاقتصادي. رغم هذا التمايز ، فانهم يبقون متساوين في شريحة من الحقوق الأولية التي اعتبرت لازمة لانسانية الانسان.

مع مرور الزمن ، تطورت هذه الفكرة الى معنى جديد للعدالة التوزيعية ، خلاصته: مع ان الناس يملكون قابليات ومؤهلات متفاوتة ، الا انهم جميعا بشر. وبناء على هذا ، فهم يتمتعون بمكانة متساوية ومن ثم حقوق متساوية. هذا المبنى الحقوقي مبني على ركنين: أولهما: ان جميع الناس – من حيث المبدأ – متساوون في الحقوق ، حتى لو اختلفت

اجناسهم واعراقهم ، وان التمايز المقبول في الحقوق ، هو ما يترتب على المؤهلات المكتسبة لاحقا. الثاني: ان الأصل في العدالة التوزيعية هو التساوي الحقوقي ، الا اذا قام دليل مناسب يسمح بالتمييز.[1]

مقارنة المبنيين القديم والجديد للعدالة التوزيعية في مجال حقوق النساء ، تكشف انه:

أولا: ليس ثمة شك في الاختلاف البيولوجي والسيكولوجي بين المرأة والرجل.

ثانيا: ان الصفات البيولوجية والسيكولوجية للنساء كانت مبنى لاستحقاق النساء حقوقا اقل ، بناء على المبنى القديم.

ثالثا: بناء على مبدأ التكافؤ الأصلي ، فان كون المرأة انسانا ، هو الدليل على تساويها في الحقوق مع الرجل.

رابعا: العدول عن مبدأ التساوي في الحقوق ، محصور في الموارد التي يقوم دليل مناسب على كون التفاوت عادلا ، مثل حق المرأة في الحماية.

في هذه المقالة نستعمل مصطلح "العدالة الاستحقاقية" للاشارة الى مفهوم العدالة التوزيعية والمساواة النسبية/التناسبية ، اي رؤية ارسطو التي قبلها المفكرون المسلمون. كما نستعمل مصطلح "العدالة

---

[1] Isaiah Berlin, *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, edited by Henry Hardy, Pimlico, (London 1978), p. 82

المساواتية" وهو مفهوم محرر للعدالة التوزيعية ، بناء على ارضية التكافؤ الأصلي.

ثانيا: الأدلة العقلية على تقدم العدالة المساواتية على العدالة الاستحقاقية

لماذا نعتبر العدالة المساواتية والتكافؤ الأصلي اكثر معقولية من العدالة الاستحقاقية والمساواة التناسبية؟.

في هذا القسم سوف اجيب على السؤال بمحاججة عقلية محضة ، وزعتها على ستة وجوه ، يمكن دمجها كليا او جزئيا ، لكني فضلت تفصيلها كي يسهل استيعاب المسالة.

الوجه الاول: العدالة مفهوم سابق للدين. العدل والظلم في أعم معانيهما ، قابلان للادراك بواسطة العقل عند كافة الناس. وقد استوعب الانسان مفهوم العدالة وتطبيقاتها على ضوء خبرته التاريخية ، وبالرجوع الى العقل الجمعي. لزمن طويل كانت العدالة الاستحقاقية والمساواة التناسبية فكرة غالبة. بناء على هذا جرى تحديد المكانة الطبيعية للنساء والعبيد والسود في موضع ادنى من الرجل ، من البشر البيض والاحرار . هذا الهوان الحقوقي كان يعتبر طيلة قرون ، مبررا عقليا لمفهوم العدالة المذكور.

لكن هذا المبنى تعرض لنقد جدي في العصر الحديث. ما عاد عقل الانسان المعاصر يتقبل مفهوم العدالة الاستحقاقية والمساواة التناسبية ، ولا يجده مبررا. لقد تحول فهم الانسان لذاته وحقوقه ، فبات

يعتقد بأن كل انسان له حقوق اصلية ، لكونه انسانا فقط ، وبغض النظر عن أصله وجنسه وصفته ولونه. جوهر الانسانية ليس في صفات الانسان الخارجية او انتمائه الاجتماعي ، بل تتعلق بروح الانسان وطبعه الأصلي ، الذي يتماثل فيه جميع البشر. ذلك **الجوهر الانساني هو منشأ كرامة الانسان واحترامه.** وليس للجوهر الانساني ، او روح الانسان وطبعه الفطري ، جنس ولا عرق ولا لون ولا دين ولا عقيدة سياسية ولا مكانة اجتماعية ولا أي صبغة اخرى.

بعبارة اخرى فان مفهوم "ذي حق" قد تغير. في الماضي كان الانسان يعرف بوصفه ، فهو إما رجل او امرأة ، ابيض أو اسود ، حر أو عبد.. الخ. ولهذا كانت الحقوق متفاوتة بين المرأة والرجل ، وبين الاسود والابيض ، وبين العبد والحر.. الخ. وكان هذا التمايز يعتبر صحيحا وعادلا عند عقلاء تلك الازمنة. لكننا نعرف ان **عرف العقلاء قد تغير الآن.** ولهذا فهم لا يقبلون – مثلا - بانتقاص حقوق الرجل الاسود لمجرد ان لون بشرته مختلف. ولايقبلون أيضا وجود ارقاء ، او بيع وشراء البشر ، او قابليتهم للتملك من قبل بشر آخرين.

نستطيع القول بناء على هذا التحول ، انه اذا كانت المساواة التناسبية معقولة ومقبولة في الماضي ، فالمؤكد ان هذا الحال قد تغير الان. اذا رضينا بعرف العقلاء كمبرر ، فان هذا العرف بات ينظر الى الانسان بوصفه انسانا ، ومن دون وصف او تمييز. فسواء كان رجلا او امرأة ، حرا او عبدا ، أسودا او ابيضا ، فان كلا منهم انسان فقط ، وانهم جميعا متكافئون في الخلق والقيمة ، ومتساوون في الحقوق الطبيعية

الملازمة لانسانية الانسان. اذا كانت المساواة التناسبية مقبولة في الماضي ، فان التكافؤ الأصلي هو الصادق والمقبول عند عقلاء هذا العصر. ومعنى هذا ان المساواة التناسبية التي تبرر التفاوت في الحقوق بين بني الانسان ، لم تعد صادقة او مبررة.

الوجه الثاني: ادراك الانسان المعاصر للعدالة ، منصرف الى مفهومها المساواتي. العدالة في هذا العصر تعني المعاملة المتساوية لجميع الناس. وان اي صفة او ميزة في بعضهم ، لا تصح مبررا للتمييز بينهم في القيمة او في الحقوق. كون الانسان اسود اللون ، لا يعتبر مبررا للتهوين من حقوقه كانسان. وكذلك كونه امرأة لا يعتبر مبررا مقبولا عقلا للتمييز في الحقوق. المساواة بين الناس هي الأصل الوحيد في التعامل معهم والتعامل فيما بينهم. على ان عرف العقلاء يقبل بالعدول عن هذا الاصل في حالات محددة ، شرط قيام دليل معتبر يؤكد ان هذا العدول لا يخرج عن دائرة العدالة.

الوجه الثالث: المساواة التناسبية قائمة على ارضية التمايز الطبيعي ، اي كون الناس متمايزين ومختلفين تكوينيا. سلامة هذا التأسيس مشروطة بكونه ناتجا عن فرضية مثبتة في معادلة صحيحة: "ثبت ان > فيجب ان". بعبارة أخرى: المعادلة المنطقية التي بنيت عليها المساواة التناسبية ، تبدأ بفرضية "أن المرأة تختلف عن الرجل بيولوجيا ونفسيا". وبناء عليه "يجب ان تحصل على حقوق اقل من الرجل". مناقشة هذا الاستنتاج "يجب ان" تبدأ من الفرضية السابقة له ، اي دعوى ان المرأة مختلفة بيولوجيا ونفسيا عن الرجل ، اختلافا يستوجب

اختلافا موازيا في الحقوق والتكاليف والمكانة.

في الحقيقة فان المعادلة تتضمن ادعاءين مختلفين ، وكل منهما يحتاج الى برهان خاص به:

- الادعاء الاول: ان المرأة مختلفة - على النحو المذكور اعلاه - بيولوجيا ونفسيا عن الرجل. واثبات هذا الادعاء يتوقف على فحص بيولوجي ونفسي.
- الادعاء الثاني: ان الاختلاف البيولوجي والنفسي ، يترتب عليه بالضرورة تمايز في الحقوق. هذا الاثبات يحتاج الى فحص فلسفي. وهو لم يقم بعد.

ينبغي التدقيق في المسألة. فنحن **لا ننفي الاختلاف** بين الرجل والمرأة. بل على العكس نؤكده. **الذي ننكره** هو ان ذلك الاختلاف مبرر ضروري للتمييز: بأي دليل فلسفي جرى التحقق من ان الأول "الاختلاف" يستلزم الثاني "التمييز"؟. بأي دليل عقلي جرى اثبات ان التانيث سبب لتقليل الحقوق. ولماذا جرى اعتبار الضعف المادي أو قوة العواطف والمشاعر سببا ضروريا لسلب أو تقليل الحقوق؟.

الوجه الرابع: المساواة في الحقوق عدل ، والتمييز في الحقوق ظلم. ليس ثمة شك في الحسن الذاتي للعدل والقبح الذاتي للظلم.

المفكرون التقليديون لا يعتبرون المساواة حسنة ذاتا. ولا يرونها مصداقا للعدالة. خلاصة رؤيتهم ان العدل متلازم مع الاستحقاق وليس مع المساواة. استحقاق الافراد لا يترتب عليه بالضرورة مساواة.

الاستحقاق يعني ان لكل فرد حق بقدر ما يملك من قابلية ، لا اكثر ولا اقل. ما يستحقه العبد والمرأة وغير المسلم ، هو تلك الحقوق التي أقر بها عرف العقلاء في الماضي ، ومنحت لهم في الفقه التقليدي والقانون القديم. أما مساواة الرجل بالمرأة ، مساواة العبد بالحر ، مساواة المسلم بغير المسلم فهي جميعا خلاف العدالة.

وقد يحتجون على هذا بان ما تقره الشريعة من حقوق للناس ، قد تكون فوق ما يستطيع العقل الانساني إدراكه. ولذا لا يصح تطبيق العدالة بناء على هذا الادراك القاصر ، فهذا عين الظلم في رأيهم.

طيلة قرون ، كانت الرؤية التي تربط العدل بالاستحقاق ، مبررا لنظام الرق والتمييز الجنسي وغيره. فكيف انكشفت صحة هذا الاستحقاق؟. من اين وبأي دليل قطعي كشفنا ان هذا القدر من الحقوق خاص بالنساء ، وذلك القدر خاص بالرجال. ذلك التقدير الانثروبولجي الذي اعتبروه مبررا للاستحقاق أو التمييز في الحقوق ، طيلة مئات السنين ، هل هو ذاته مستند الى دليل عقلي؟.

التمييز في الحقوق عين الظلم. لان الله ساوى بين عباده في الكرامة والروح الانسانية ، ومكنهم من القابلية للارتقاء والتعالي ، لو حصلوا على فرص متماثلة. وملاك التساوي في الحقوق هو وحدة الجوهر الانساني لجميع البشر. البشر متساوون من حيث الحقوق لانهم شركاء في هذا الجوهر الالهي ، اي الآدمية والانسانية. كرامة بني آدم تتجلى في تمتعهم بهذا الجوهر المشترك. يستحق الناس حقوقا متماثلة ، لان جوهرهم متماثل. والمقصود هنا هو التماثل في القابليات والامكانات

بغض النظر عن كونها متحققة فعليا.

يؤمن العدلية بالعدالة الالهية. ويعتقدون انها سابقة للدين. ونعلم ان العدالة لا تنحصر في الاعتقادات وعلم الكلام. شريعة الله العادل عادلة. والعدل اساس ومعيار لفقه العدلية. ومعيارية العدالة تعني على وجه التحديد معايرة أصل الأحكام الشرعية مع أصل العدالة. تساوي الرجل والمرأة في الحقوق من لوازم العدالة. والتمييز بينهما في الحقوق مصداق للظلم. حقيقة العدالة في زماننا هي العدالة المساواتية. أما العدالة المقيدة بالمفهوم القديم للاستحقاق ، فهي - في زماننا هذا - معادلة للتمييز في الحقوق ومصداق للظلم.

الوجه الخامس: تكريم الله للانسان يتلاءم مع المساواة التامة في الحقوق. لا شك ان الله كرم الانسان بما هو انسان "ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا- الاسراء 70". اي ان الكرامة جزء من الجوهر الانساني الذي يشترك فيه الرجل والمرأة. التمييز في الحقوق ينطوي على هدر لأصل الكرامة. لأن انتقاص الشخص متلازم مع انتقاص حقوقه ، ومنحه مكانة دون مكانة الآخرين الذين يماثلونه في الجوهر.

لقد أغفل نظام العلاقات والقيم الذكوري القديم أصل الكرامة ، حين انتقص من حقوق بعض البشر ومنحهم مكانة أدنى من غيرهم ، لا لشيء الا لاختلافهم في الجنس او اللون او العرق. أما في هذا العصر فان ذلك النظام الذكوري لم يعد هو الحاكم في العالم. ولذا فان عقلاء العصر لا يرون معنى للعدالة والكرامة من دون المساواة الحقوقية ، اي انهم

يعتبرون كرامة الانسان متلازمة مع العدالة المطلقة والمساواة التامة.

الوجه السادس: مقتضى العقلانية الدائم هو اختيار الارجح وترك المرجوح. الاخذ بالمرجوح مع ظهور الارجح وامكانيته ، مخالف لحكم العقل. اذا كانت عقلانية الامس قد قبلت بالتمييز في الحقوق بين الجنسين ، واعتبرتها مصداقا للاستحقاق والعدالة ، فان عقلانية اليوم تعتبره عين الظلم وهدرا للحقوق الثابتة للانسان.

دراسة الأحكام الشرعية في الفقه التقليدي ، الذي اقيم على ارضية التمييز الحقوقي بين المرأة والرجل ، تظهر بشكل قطعي ان التمايز مرجوح ، في مقابل مساواة المرأة والرجل في الحقوق. لو سأل اي انسان منصف وجدانه ، فهو بالقطع سيرجح العدالة المطلقة والمساواة الكاملة ، على الأحكام التمييزية للفقه التقليدي. هذا الترجيح العقلي ظاهر وقطعي.

ثالثا: دفاع عن تناسب روح القرآن والمعايير الاسلامية مع العدالة المساواتية والتكافؤ الأصلي

لماذا نعتبر العدالة المساواتية والتكافؤ الأصلي ، أكثر تناسبا مع روح القرآن والمعايير الاسلامية؟.

في هذا القسم سأحاول بحث مسألة العدالة في الاطار الكلامي:

أولا: العدل معيار للحكم الشرعي:

اذا قلنا بان العدل من المستقلات العقلية السابقة للدين ، ترتب عليه - منطقيا - ان المتأخر لا يقيد المتقدم. معنى كون العدل من

المستقلات العقلية ، هو ان مفهومه يتضح بجهد العقل ، وانه تابع لموازين العقل في تحوله المفهومي والخطابي ، وتحديد القول الغالب فيه.

لا خلاف في المكانة الرفيعة للعدل في الاسلام والقرآن والسنة. هذه المكانة مفتاح لمعرفة الدين في الكلام الشيعي والمعتزلي. بمعنى ان القيام بالعدل معيار للمقارنة بين الاديان ، وبين الدين واللادين. لهذا نقول بان الانسان يختار دينه اذا ثبت له ان هذا الدين قائم على اساس العدل ، وانه يعزز القيام بالعدل. الله جل وعلا عادل. اساس الكون اقيم على العدل. وشرع الله العادل ، عادل ومبني على اساس العدل. ثم ان الانسان في العموم ، قادر على إدراك موازين العدل ، حتى لو عجز عن تشخيص بعض تطبيقاته وتمظهراته.

بديهي ان القرآن الكريم لم ينشيء مفهوم العدل أو القسط. لكنه أقرها وعززها وحببها ودعا الناس اليها. معنى هذا المنهج ان الله سبحانه يريد العدالة القابلة للادراك بالعقل الذي انعم به على الانسان يوم خلقه. لو اراد الخالق سبحانه معنى آخر للعدالة ، مختلفا عما تعارف عليه العقلاء ، للزم ان يوضح هذا المفهوم الجديد للمسلمين.

في الحقيقة فان فهم العرف للعدالة ، هو الاساس الذي بني عليه المفهوم القديم (العدالة الاستحقاقية) وهكذا كان سائدا في الماضي. وبصورة عامة فان فهم العقلاء لخطاب الشارع ، هو الحجة في تطبيق أوامر الشارع. ولا يوجد سبيل آخر للالزام بالاوامر الشرعية ، قبل صرفها الى فهم عرفي محدد. لان تنفيذ امر الشارع مشروط بفهمه من قبل المكلفين ، وفهم المكلفين له يتأثر – بالضرورة – بالعقلانية السائدة

والمفاهيم والمؤثرات الاجتماعية الاخرى القائمة عند وصول الامر الى المكلف.

وبنفس المنهج ، نقول ان الفهم السائد بين عقلاء هذا العصر لمفهوم العدالة وتطبيقاتها ، هو التفسير الصحيح والوحيد لما ورد في القرآن والسنة ، من أمر بالاحتكام الى ميزان العدل والقسط. بتعبير آخر فان بوسعنا – بناء على ما سبق شرحه – القول بان الوجوب المسبق لاعتماد معيار العدل في انشاء الحكم الشرعي ، يعني على وجه التحديد اعتماد مفهوم العدالة المساواتية، وليس المفهوم القديم (العدالة الاستحقاقية) الذي بات منكرا في عرف العقلاء.

ان العدالة التي تحدث عنها الكتاب والسنة ، متعلقة بأفعال البشر ، وهي قابلة للفهم والادراك في إطار فهمهم الراهن لفكرة العدل وتوقعاتهم الفعلية من الدين العادل ، الا اذا دلتنا القرائن القطعية على ان مراد الكتاب والسنة من حديثهما عن العدل ، مخالف لما يفهمه عقلاء هذا العصر وما يتوقعونه.

ثانيا: العدالة المساواتية اكثر ملاءمة لروح الشريعة:

العدالة المساواتية والتكافؤ الأصلي اكثر ملاءمة لروح القرآن والمعايير الاسلامية. لان الخطاب الديني متوجه لنوع الانسان. فهو المخاطب بأمر الله ، وهو حامل الأمانة الالهية الذي تقبل ميثاق الخلق "وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين

-الاعراف 172".

ان جوهر انسانية الانسان ليست في قوامه الجسدي ، بل في روحه وشخصيته وقدراته الادراكية. فهذه هي التي تضفي عليه صفة الانسانية. اما الجسد المادي ، فخلاياه تتغير كليا كل بضعة اعوام ، بصورة طبيعية. ورغم ذلك فان هوية الانسان تبقى ملازمة له ، لانها مرتبطة بالجانب الاول لا بالجسد.

لعل بعضهم يحتج معارضا لهذا التقدير ، بمثل القول ان جسد الانسان جزء من هويته ، بدليل اتفاق غالبية المسلمين ، على ان الانسان يبعث يوم القيامه بجسده وروحه. ونرد على هذا بوجوه عديدة ، منها ان الجميع متفق على المعاد الروحاني ، بينما الجسماني فيه نقاش ، لان بعض المسلمين ينكره. وثانيا ان هذا النقاش كله ، اي القول بالطرفين اجتهادي ، وليس لدينا نص قطعي يمنع القول الآخر. وثالثا ، انه حتى مع القول بالمعاد الجسماني ، فانه لا أحد يقول بدلالة البعث الجسماني على ان الجسد – مستقلا – مشمول بالتكليف الالهي.

ما يجعل الانسان انسانا ، وما يميزه عن سائر الحيونات ، هو هذه الروح الانسانية التي هي نفحة من روح الله "إذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من طين * فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين – ص 71-72". تمتع الانسان بهذه النعمة الالهية ، هي التي جعلته مستحقا لتشريف الخالق وسجود الملائكة. لا شك ان كرامة الانسان متعلقة بهذه الروح الالهية ، وليس البدن الترابي. من دون الروح ، لا يكون الكائن البشري سوى جسد أوله علقة وآخره جيفة ، أي مجرد كتلة مادية قيمتها في وزنها

وحجمها ، بعيدا عن القيمة العظمى التي أولاها الخالق للانسان.

لقد خلقنا الله من نفس واحدة "هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها- الاعراف 189" وهي منشأ الانسان المذكر والانسان المؤنث. النفس الانسانية الواحدة هي الحامل للأمانة الالهية ، وهي المخاطب بالحقوق والتكاليف. ليس في النفس مذكر ومؤنث. ثم ان القاعدة الأصلية في التكاليف والحقوق الانسانية هي التساوي في منح الحق وفرض التكليف. والتمييز بين اصحاب الحق والمكلفين هو الذي يتطلب دليلا قطعيا ، لأنه خروج عن القاعدة[1]. هذا هو مقتضى روح القرآن والمعايير الاسلامية.

---

[1] رأى ايزايا برلين ان ابسط مفهوم للمساواة هو انها قاعدة *rule*. القوانين ونظم العمل تخاطب كافة المكلفين على حد سواء. واذا كان ثمة تمييز لبعضهم ، فان القانون يوضحه بنص محدد ومبرر. المساواة لا تحتاج الى تبرير لانها الاصل ، لكن التمييز يحتاج دائما الى تبرير لانه خلاف الاصل Berlin, *Concepts and Categories,* p. 82 (المحرر)

الجزء الرابع

مراجعة لأدلة التمايز الحقوقي بين الجنسين من زاوية العدالة المساواتية

بعض أحكام الشريعة التي يستنبطها الفقهاء استنادا لمعيار العدالة الاستحقاقية ، قد تسيء إلى الدين الحنيف. على الأقل فان تلك الأحكام لا تعتبر في ميزان العقلانية المعاصرة ، عادلة أو اخلاقية ، بل هي مرجوحة وغير مقبولة. بعبارة اخرى فان تلك الأحكام تصنف – وفقا لمعايير العدالة المساواتية - كنوع من الظلم.

نعلم طبعا ان هناك من يتقبل تلك الأحكام ولا يرى فيها عيبا. ولذا لا يرى مبررا لمراجعتها او نقد ارضيتها ومبرراتها. نقاشنا الحاضر ليس مع هؤلاء. بل مع اولئك الذين يشعرون بالحرج ازاء التناقض المشهود ، بين الضرورة النظرية للعدالة في التشريع من جهة ، وبين الوجود الواقعي لأحكام شرعية تنطوي على تمييز ظالم في الحقوق ، من جهة أخرى.

الذين يدركون المشكل ، سوف يتفهمون حقيقة ان منهج العدالة الاستحقاقية سوف يتعثر حين يواجه سؤال العدالة المعاصر. فاين يحصل التعثر؟.

- دعنا ننظر في المراحل التي تمر بها عملية استنباط الحكم الشرعي ، وهي على الوجه التالي:

الفقيه (أ) بناء على فرضيات خاصة (ب) وباعتماد دليل معين (ج) من الأدلة الدينية (د) توصل الى نتائج (هـ).

بعبارة أخرى فان مواضع التعثر المحتملة قد تكون في ذهنية الفقيه او فرضيات البحث المسبقة او الأدلة المستعملة او المنظور الديني (الاطار المفهومي).

وقد جادلنا في الصفحات السابقة الرؤية الذكورية ، في فرضياتها المسبقة واستدلالها العقلي على العدالة الاستحقاقية. وقد حان الوقت الان لنقد الأدلة الدينية على العدالة الاستحقاقية.

في عصر النزول قطع الاسلام خطوات واسعة ارتقت بحقوق المرأة ، قياسا الى وضعها في ذلك العصر. ولا شك ان هذا التطور قد ساعد على ارتقاء منزلة المرأة في العالم. يمكن تقسيم هذه التطور الى جزئين: تضمن الأول مساواة كاملة بين المرأة والرجل في بعض الحقوق. وتضمن الثاني ارتقاء بحقوق اخرى للمرأة ، لكن ليس الى حد المساواة مع الرجل.

- ترى هل الجزء الثاني ، اي الأحكام التي تنطوي على عدم المساواة ، هي الكلمة الاخيرة للاسلام؟. بعبارة اخرى: هل هذه المجموعة من الأحكام تندرج تحت عنوان الأحكام الثابتة والدائمة ، ام انها من الأحكام الظرفية ، المؤقتة والمتغيرة؟.

اذا اعتبرناها أحكاما ثابتة ودائمة ، فسوف نضطر الى تفسيرها باعتبارها متناسبة مع الاستحقاق الذاتي للمرأة. اي ان المرأة بما هي امرأة ، تستحق هذا ولا شيء أكثر. اي ان مبدأ العدالة الاستحقاقية هو الصحيح دائما. لكنا نقول بان العالم في ذلك الزمان ، وحتى لقرون من بعده ، ما كان مستعدا لقبول العدالة المساواتية، مثلما لم يكن مستعدا لتقبل الالغاء النهائي للرق. ولهذا **اراد الشارع معالجة الوضع القائم من خلال**

برنامج تحول تدريجي ، يبدأ بالتعامل مع الوضع القائم ، يصلحه تدريجيا ، حتى يصل الى الوضع المطلوب.

اي معالجة تدريجية لا بد أن تنطلق من الاقرار بالوضع القائم ، دون منحه شرعية تامة. خطوة البداية هي تحديد الاتجاه العام الى المساواة الحقوقية على نحو اجمالي. بعض المجالات التي لا زالت أحكامها تفتقر الى القبول العام ، حركها الشارع نصف خطوة الى الامام ، وأجل الخطوة التالية حتى يتأهل المجتمع لتقبلها ، أي حتى تتطور افهام الناس فيمسون جاهزين للأحكام الاعلى درجة. العدالة الاستحقاقية كانت صفة نصف الخطوة الأول ، والعدالة المساواتية هي صفة النصف التالي.

افترض المفكرون التقليديون ان جميع أو غالب تشريعات صدر الاسلام ثابتة ودائمة. اذا كان الامر على هذا النحو ، فينبغي ان تكون هذه الأحكام قادرة على انتاج ظرف تتجلى فيه العدالة والاخلاق. وان تكون ارجح من غيرها. بحيث لا ينكرها عقل الانسان المعاصر. لكن الواقع غير هذا. وهذه قرينة دامغة على ان هذه التشريعات ليست من جنس الأحكام الثابتة. الحكم الثابت والدائم ينبغي ان يكون على الدوام عادلا ، اخلاقيا ، راجحا على غيره ، ومبررا في عرف العقلاء.

نعرف ان أحكاما مثل تفضيل الرجل على المرأة ، قوامة الرجل على المرأة ، العقاب البدني للمرأة الناشز ، جواز تزويج الولي للبنت القاصر دون رضاها ، ايقاع الطلاق من طرف الرجل ، اعتبار شهادة الرجل معادلة لشهادة امرأتين ، دية المرأة نصف دية الرجل ، إرث الولد ضعف إرث البنت ، الزام الرجل بالانفاق على المرأة. هذه الأحكام جميعا مثيرة

للجدل ، لأن غالب الناس في هذا العصر لا يرونها مطابقة لمقتضيات العدالة ، أو انها لا تؤدي الى وضع يتسم بالعدالة.

في الآية المباركة "الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ -النساء 34" علل القرآن الكريم قوامة الرجل على المرأة بعلتين: أولهما "بما فضل الله بعضهم على بعض" والثانية "بما انفقوا من اموالهم". ولا شك ان قوله " وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ - البقرة 228" مبني على هاتين العلتين. **ذكر الله سبحانه لدليل الحكم** ، يعني انه ليس حكما تعبديا وتوقيفيا. بمعنى ان الحكم (القوامة) يبقى قائما طالما بقيت علته (الفضل والانفاق) قائمة. وحين تذهب العلة ، فالمعلول يذهب معها.

وفقا لتفسير المفكرين التقليديين ، فان العلة الأولى تؤكد التفوق الذاتي للرجل على المرأة. اما العلة الثانية فقد صرفوها الى حكم وجوب النفقة والمهر. وفي بيان العلة الأولى ذكروا التفوق العقلي والقوة البدنية للرجل ، مقابل شدة العاطفة والضعف البدني عن المرأة. اما الثانية (الانفاق) فقد الغوا عليتها ، واعتبروها مجرد شرح على الحكم. ترى هل يمكن القول ان تفضيل الرجل على المرأة في الآية ، دائم ودال على انها دون الرجل في الحقوق؟.

ان نقطة القوة في التفسير الفقهي التقليدي ، هي استناده الى آيات صريحة. لكن ما يبدو قويا ومستندا الى نص صريح ، قد لا يكون سوى وجه واحد للحقيقة. ولهذا سأستبق الاجابة على السؤال السابق ، بلفت نظر القارئ الى **النقاط الثلاث التالية:**

النقطة الأولى: في القرآن الكريم فضل الله بني اسرائيل على سكان العالم ، كما في قوله "يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واني فضلتكم على العالمين – البقرة 47". وقد تكررت الآية بنفس النص في السورة ذاتها "البقرة 122". وقال أيضا "وَلَقَد آتَينَا بَني إسرَائيلَ الكتَابَ وَالحكمَ وَالنبوَةَ وَرَزَقنَاهم منَ الطَيبَات وَفَضَلنَاهم عَلَى العَالَمينَ- الجاثية 16" وقال حكاية عن نبيه موسى في خطاب لبني اسرائيل " قَالَ أَغَيرَ اللَه أبغيكم إلَهًا وَهوَ فَضَلَكم عَلَى العَالَمينَ – الاعراف – 140".

لو أخذنا هذه الآيات بمفردها ، فدلالتها على افضلية بني اسرائيل على بقية البشر ، وظهور هذا المعنى فيها ، يغني عن أي بيان. لكن دعنا نتأمل في الآيات ضمن الصورة الكاملة للتوجيه القرآني ، وليس بمفردها. لا شك ان بني اسرائيل ليسوا افضل من امة عيسى وامة محمد. فكلمة "العالمين" الواردة في الآيات تشير الى البشر الذين عاصروا بعثة موسى ، أي قبل بعثة النبي عيسى والنبي محمد. بمعنى ان هذه الآيات ناظرة الى قضايا خارجية وليس الى قضايا حقيقية ، اي ناظرة الى فضل في ظرف زماني ومكاني خاص ، وليس فضيلة ذاتية وفطرية في عرق بني اسرائيل.

بنفس المنطق ، يمكن القول ان تفضيل الرجل على المرأة في الآيات التي ذكرناها آنفا ، قد يكون ناظرا الى زمن خاص وقضية خارجية ، اي ناظرا الى ظرف واقعي كان قائما في الماضي ، حيث كانت الغالبية الكبرى من النساء ، وبسبب موقعهن الاجتماعي ونظرة المجتمع ، غير متعلمات ، ولم يحصلن عن تربية تعادل تربية وتعليم الرجل. لكن هذا لا ينطبق على زمان اخر مثل زماننا ، حيث انه على رغم التفاوت الفعلي بين

الجنسين ، إلا ان المرأة لم تعد جاهلة ولا متكلة تماما على الرجل في معيشتها ، كما أن المجتمعات البشرية تتجه للمساواة بين الجنسين في الحقوق.

النقطة الثانية: تحدث القرآن عن فضل السيدة مريم على سائر نساء العالم "يَا مَريَم إنَ اللَهَ اصطَفَاك وَطَهَرَك وَاصطَفَاك عَلَى نسَاء العَالَمينَ -ال عمران - 42" فهل المراد كافة نساء زمانها ، بصورة القضية الخارجية ، ام كافة نساء العالم منذ بداية الخلق وحتى نهاية الكون ، بصورة القضية الحقيقية؟.

لو أخذنا الآية بمفردها ، فنصها ظاهر في معنى الفضل الدائم على نساء البشر في كل الأزمان. لكن مع الاخذ بعين الاعتبار القرينة القطعية الخارجية ، فقد اعتبر المفسرون جميعا ان فضيلة السيدة مريم ، مثل فضيلة بني اسرائيل ، محدودة بظرفها الزماني الخاص. اي انها وصف لهذا الموضوع بالخصوص ، ولا تنطوي على تعريف بحقيقة قائمة بذاتها. وبناء عليه اعتبروها نوعا من القضية الخارجية لا الحقيقية.

في فضل الرجل على المرأة ، مورد البحث ، نجد ان القرينة الخارجية القطعية ، تسمح بالقول ان الآية الكريمة التي تتحدث عن فضل الرجل "بما فضل الله بعضهم على بعض" ناظرة الى موضوع بعينه في زمان خاص ، وليس تعريفا لحقيقة مستقلة. بيان ذلك انه في ذلك الظرف الزماني ، كان العقلاء بما هم عقلاء يرون القوة البدنية والقوى العقلية للرجل ، مبررا لاستحقاقه حقوقا تزيد عن حقوق المرأة. في هذا الظرف الزماني نفسه لم تكن المرأة قادرة على العيش ، من دون الكفالة المالية

والحماية المادية للرجل. طبيعي انه في ظرف كهذا ستقر المرأة بتفوق الرجل في الحقوق عليها ، وان سيرة العقلاء جرت على اعتبار هذا التفوق الحقوقي عادلا ومنصفا.

اما في ظرف مختلف ، حيث سيرة العقلاء وحيث العقلاء بما هم عقلاء ، لا يرون التفاوت البيولوجي والبدني والذهني بين الجنسين مبررا للتفاوت في الحقوق ، كما ان عموم الرجال والنساء المنصفين لا يعتبرون هذا التفاوت عادلا ، بل يرونه عين الظلم والتمييز ، وحيث ان كلا الجنسين يشارك فعليا في اقتصاد المجتمع ومعيشة العائلة ، فانه لا يبقى شك في ان تلك الآيات ، مثلها مثل الآيات المرتبطة بالرق ، تتحدث عن أحكام مؤقتة مرتبطة بظرفها.

وقد سبقت الاشارة الى ان هذه الآيات معللة ، مثل قوله تعالى "الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا". وكونها معللة ، كاشف عن ان الحكم دائر مدار العلة. وفي الظرف الذي لا تعود العلة قائمة ، فان المعلول (الحكم) سيكون منتفيا ايضا. لو كانت المسألة تعبدية ، لما كان ثمة مبرر لبيان العلة. فلما كانت العلة مبينة ، فقد فتح الشارع الطريق للبحث والنقاش العقلي في المعلول.

<u>النقطة الثالثة:</u> تحدث القرآن الكريم عن عدم التساوي في توزيع الامكانات المادية ، وتفوق بعض الناس على بعض ، واعتبرها امورا واقعية في حياة المجتمعات ، مثل قوله تعالى "أَهم يَقسمونَ رَحمَتَ رَبكَ نَحن قَسَمنَا بَينَهم مَعيشَتَهم في الحَيَاة الدنيَا وَرَفَعنَا بَعضَهم فَوقَ بَعض دَرَجَات ليَتَخذَ بَعضهم بَعضًا سخريًا وَرَحمَت رَبكَ خَير ممَا يَجمَعونَ – الزخرف

32" وقال ايضا "اللَه فَضَلَ بَعضَكم عَلَى بَعض في الرزق – النحل 71" وقال "انظر كَيفَ فَضَلنَا بَعضَهم عَلَى بَعض وَلَلآخرَة أَكبَر دَرَجَات وَأَكبَر تَفضيلًا- الاسراء 21"

من الواضح ان هذه الآيات تنسب التفاوت الاجتماعي والاقتصادي الى الباري جل وعلا. التفاوت في مؤهلات الناس وقابلياتهم ومكانتهم امر لا ينكر. لكن السؤال الكبير الذي تثيره مثل هذه الآيات هو:

- هذه التمايزات الاجتماعية والاقتصادية الواضحة ، المتأصلة في الطبيعة المختلفة للبشر ، هل تبرر التمييز بين هؤلاء الناس في الحقوق؟.

لو سالت القرآن والاسلام ، فسيجيبانك بالنفي قطعا. ان تمايز الناس في المعايش والعلم والوظيفة والمكانة وغيرها ، لا يصلح مبررا للتمييز بينهم في الحقوق.

فاذا كان الامر على هذا النحو ، فكيف اعتبرنا التفاوت في الامكانات المادية والذهنية بين الرجل والمرأة ، مبررا صالحا للتمييز بينهما في الحقوق الشرعية؟.

وتبرز أهمية السؤال بصورة أكبر ، حين نأخذ بعين الاعتبار الواقع الذي نعيشه في عالم اليوم. حيث تتحمل المرأة مسؤولية تدبير معيشة العائلة مثل الرجل ، وحيث اظهرت المرأة كفاءة في العلم وقدرة على المشاركة في ميدانه ، جنبا الى جنب مع الرجل. لقد كشفت تجربة الانسان في هذا العصر ، أن النساء اذا حصلن على نفس الفرص والمكانة التي يتمتع بها الرجال ، فلن تجد اي تفاوت ذي شأن بينهما ، في القيام بالوظائف

التي تتطلب مؤهلات عقلية أو علمية. لنقل على سبيل التحفظ ، انك لن تجد - على اقل التقادير – تفاوتا ، يجعل التمييز الحقوقي قابلا للتبرير ، استنادا لموازين العقلانية المعاصرة.

أخذا بعين الاعتبار النقاط الثلاث المذكورة اعلاه ، وكذا النقاط التي ذكرناها قبل ذلك ، فانه يمكن استخلاص النتيجة التالية:

مع ان الآيات مورد البحث ظاهرة في العدالة الاستحقاقية والتساوي النسبي ، واننا نقبل بهذا الظهور ، الا اننا لا نقبل دلالتها على كون الحكم ثابتا ودائما في قالب القضية الحقيقية. جميع الآيات والروايات التي تدل على عدم تساوي الجنسين في الحقوق ، تتعلق بقضايا خارجية لا حقيقية ، اي انها مشروطة بظروف زمنية ومكانية خاصة ، انها تتحدث عن طبيعة ثانوية مؤقتة للنساء في عصر بعينه ، ولا دلالة فيها على صفات ذاتية أو طبيعية في الرجال والنساء ، في كل الازمنة والظروف. هذا أولا.

ثانيا: ان هذه أحكام مؤقتة ومرحلية وليست ثابتة ودائمة.

ثالثا: اذا لم يقبل البعض بكون هذه الأحكام مؤقتة ، فان أدلة العدالة المساواتية والتكافؤ الأصلي اقوى ، الى حد انها قابلة لان تنسخ مؤقتا تلك الأحكام. النسخ المؤقت يعني انه طالما كانت العدالة المساواتية تستند الى اعتبار عقلي مطمئن ، فان الأحكام الدالة على عدم التساوي ، تعتبر منسوخة ، لأن زمن صلاحيتها قد انتهى.

وقد وصفت الدليل بأنه مؤقت ، من باب المبالغة في الاحتياط.

والا لو اخذنا بموازين العقلانية المعاصرة ، فانه لا يوجد اي احتمال أو امكانية للرجوع الى عقلانية الزمن الماضي ، او اعتمادها في قضايا تخص هذا العصر.

لقد عرضت في مفتتح هذه المقالة ، ثلاثة انواع من الأدلة تستخدم في نقاش الموضوع. وهي الآيات الدالة على المساواة بين الرجل والمرأة ، ثم الأدلة العقلية على أصالة المساواة في الحقوق ، وثالثها الأدلة النقلية على تفوق حقوق الرجال على النساء. (راجع الجزء الأول: اهم الأدلة النقلية والعقلية التي تبرر التساوي والتفاوت الحقوقي). ثم عرضت الأدلة العقلية التي يسوقها المفكرون التقليديون لدعم مفهوم العدالة الاستحقاقية (راجع الجزء الثاني: حقوق النساء وفقا لنظرية العدالة الاستحقاقية).

لو تأملنا في مجموع هذه الادلة ، لوجدنا ان الأدلة العقلية على العدالة الاستحقاقية ، تؤكد – بنحو ضمني - الأدلة النقلية التي سقناها للبرهنة على ان المساواة في الحقوق اكثر تعبيرا عن روح القرآن ومعايير الاسلام. ومع الاخذ بعين الاعتبار امكانية الجمع بين الدلالة المباشرة للآيات المذكورة ، والدلالة غير المباشرة (الضمنية) للأدلة العقلية التي يتمسك بها التقليديون ، فاننا نستطيع استخدام هذا الجمع كمقيد لاطلاق الأحكام التي تتضمن تفاوتا في الحقوق ، ومخصص لعمومها من ناحية الاعتبار الزمني. وبهذه القرينة نستطيع القول ان الأدلة النقلية على عدم التساوي الحقوقي ، ليست عامة ولا مطلقة ، ولا تحكي قضية حقيقية ، بل تنظر لقضايا خارجية في ظرف زمني خاص. ولا صلاحية لها

في زمننا الحاضر ، لزوال الموضوع الذي كانت متعلقة به.

جواب على اشكال محتمل

ربما يرد اشكال فحواه:

أ) ألا يسع الشارع الحكيم العالم بكل شيء ، ان يشرع منذ البداية وعلى نحو صريح واضح ، المساواة الأصلية في الحقوق بين الرجل والمرأة ، ويضعها في صيغة حكم دائم ، بحيث لا تحتاج الى النسخ أو الى هذا الجدل في الصغرى والكبرى والاستدلال؟.

ب) ثم ألا يؤدي قبول التساوي الحقوقي - وهو خلاف ظاهر الكتاب والسنة - الى اثارة الشك في أحكام شرعية اخرى؟.

في الجواب نقول: ان المشكل كامن في الفرضية الأولى ، اي القول بان الأحكام الشرعية الموجودة في الكتاب والسنة ، كلها أحكام ثابتة ودائمة. **أين جرى اثبات هذه الفرضية؟.** هل هي بديهية لا تحتاج الى اقامة دليل؟.

هذه الفرضية ليست بديهية. ولم يجر اقامة دليل معتبر عليها. بل الدليل قائم على خلافها. لا شك ان المجتمع الانساني ، يمر في سياق تاريخه ، بتحولات ثقافية واقتصادية وسياسية ، تؤدي لتغيير فهم المجتمع لذاته والعالم الذي يعيش فيه. وتبعا لهذا التحول ، تتغير موضوعات العديد من الأحكام. علاوة على هذا فان سيرة العقلاء تمر هي الاخرى بتحولات في سياق حركة التاريخ. من الامثلة الظاهرة على تغير

سيرة العقلاء ، نذكر مسألة الرق ، الذي كان مقبولا عند الغالبية الساحقة من المفكرين والمجتمعات البشرية في الماضي. لكنه بات الآن مرفوضا ومستنكرا. ان مسالة حقوق النساء لا تختلف عن هذا. فعقلانية البشر اليوم تختلف في موقفها من هذا الامر ، عما كانت عليه قبل قرن من الزمن ، اختلافا تاما. ذهنية البشر بالأمس ما كانت تحتمل مبررات العصر الحاضر.

أضف إلى هذا ، ان الأحكام الشرعية الخاصة بحقوق المرأة في الكتاب والسنة ، كانت حتى وقت قريب نسبيا (نحو قرن من الزمن) ، مطابقة لعقلانية العصور القديمة. بمعنى انها كانت تعتبر التفاوت في الحقوق بين الجنسين ، عادلا واخلاقيا ومبررا ، بل ومتناسبا مع حاجات المجتمع البشري.

ان تغيير القيم والعلاقات الاجتماعية ، في مسائل مثل العلاقة بين الجنسين يتطلب زمنا طويلا ، قد يصل الى قرون. فلو شرع الكتاب والسنة أحكاما تناسب ظرفا متقدما على المستوى الاجتماعي والثقافي ، فان قدامى المسلمين الذين خاطبهم التنزيل الحكيم يومذاك ، لن يتلقوها بالقبول. ويمكن لنا – في هذا السياق – الاشارة الى ما هو معروف ومتفق عليه من وجود آيات في القرآن ، تتضمن أحكاما معينة ، لكنها نسخت بآيات أخرى جاءت بأحكام بديلة.

يتفق الجميع على ان الأحكام الواردة في الآيات المنسوخة ، كانت مؤقتة ومرحلية ، وان الأحكام التي وردت في الآيات الناسخة ، هي الدائمة. وهذا معروف ومتواتر عند الجميع. لا بد من الاشارة هنا الى ان المجادلة

في كون بعض الأحكام الشرعية دائمة وثابتة ، أو الادعاء بأنها مرحلية ومؤقتة ، ليس انكارا لما انزل الله. لقد انزل الله آيات وأحكاما ثم نسخها. ونحن نأخذ بكل من الاثنين على الوجه الذي شرعت به. فاذا كان التشريع مؤقتا ، تعاملنا معه كمؤقت ، واذا كان دائما تعاملنا معه على هذا النحو ايضا.

وعلى هذا المنوال فان الحلال والحرام الذي شرعه النبي كحكم دائم ، يبقى قائما الى قيام الساعة. لكن هذا الحديث لا يعني ان كل ما شرعه الرسول دائم ، فبعضه كذلك وبعضه غير ذلك.

لقد آمن المسلمون في عصر الوحي بما أنزل من أحكام شرعية في الكتاب والسنة ، لانهم وجدوها عادلة ، اخلاقية ، عقلائية ، وراجحة. وكل حكم يحمل هذه الصفات سيبقى محترما ومطاعا ، طالما كان متصفا بهذه الصفات ومنتجا لثمراتها الطيبة. لكن حالما يظهر ان احد الأحكام لم يعد - بالقطع والاطمئنان وليس بالظن والتخمين - متصفا بالعدل ، أو لم يعد عقلائيا وراجحا أو مقبولا من الناحية الاخلاقية ، فهذا يعنى ان زمن صلاحيته قد انتهى ، وانه يعتبر حكما مؤقتا.

يجب التأكيد هنا ان تشخيص صلاحية حكم ما او عدم صلاحيته ليس أمرا اعتباطيا أو شخصيا. فهو يتوقف على معرفة دقيقة وتخصصية بالظرف الزماني والمكاني ، وبتكييف الأحكام وعللها. ولهذا فهو من المهمات الموكولة الى اهل التخصص من المجتهدين الذين يملكون ، اضافة الى خبرتهم الفقهية ، معرفة عميقة بتأثير التحولات الاجتماعية على موضوعات الأحكام وانعكاساتها.

مثل **هذا الاستنتاج لا يمكن التوصل اليه دون اجتهاد في الاصول.** لانه الطريقة الوحيدة التي تسمح بمراجعة منضبطة لتلك الشريحة من الأحكام التي نشعر انها لم تعد ملبية لما هو ضروري من سمات الحكم الشرعي. المراد من الاصول هنا هو المنهج الذي يأخذ بعين الاعتبار نتائج علم الانسان (الانثروبولوجيا) ، علم الكونيات (كوسمولوجي) ، اللسانيات ، التأويل الفلسفي (هرمنيوتيك) واصول الفقه. ان مراجعة هذه الاصول ستؤدي دون شك الى فهم مختلف للأحكام الشرعية وموضوعاتها وطرق استنباطها. لا ينبغي القلق من التغيير المنضبط للأحكام الشرعية. بل على العكس ، يجب ان نقلق اذا جرى تثبيت أحكام مؤقتة. لأنها تودي الى اضعاف الاسلام وهدر قيمه. لا يمكن لنا تقديم أحكام لانسان هذا العصر بناء على مباني علم الانسان القديم.

خلاصة

وردت في الكتاب والسنة آيات وروايات حول حقوق المرأة ، يمكن تصنيفها الى نوعين: آيات وروايات تتحدث عن حقوق متساوية للمرأة والرجل ، وتنظر الى كل من الجنسين باعتباره انسانا قبل ان يكون رجلا أو امرأة. اما النوع الثاني فهو الآيات والروايات التي اعتبرت المرأة اقل اهلية ، فأعطتها حقوقا أقل من حقوق الرجل ، في ادارة العائلة والمجتمع. لكن في كل الاحوال ، أمر القرآن والسنة بان تكون معاملة المرأة قائمة على اساس العدل والمعروف.

تبنى علماء المسلمين رؤية الفيلسوف اليوناني ارسطو ، الذي صرف مفهوم العدالة الى العدالة الاستحقاقية والمساواة التناسبية.

واعتبروا ان المؤهلات الذاتية للمرأة ادنى من الرجل ، فاعطوها حقوقا ادنى منه. مفاد النوع الأول من الآيات والروايات اتخذ دليلا على ان المساواة في الحقوق هي الأصل. اما الآيات والروايات في النوع الثاني فقد تمحورت حول حقوق وتكاليف المرأة ، وتبنى العلماء تفسيرا يميل الى اعتبار السلطة الذكورية من مقتضيات العدالة والشريعة.

من منظور العقلانية المعاصرة ، فان المساواة التناسبية غير مبررة ولا يمكن الدفاع عنها. وهي تفتقر الى اي دليل. العدالة الاستحقاقية ايضا غير مبررة ، بل الدليل قائم على خلافها. عقلانية الانسان المعاصر تنظر للانسان كانسان فقط ، وكصاحب حق. لذا فهي تدعم التكافؤ الأصلي والعدالة المساواتية. ونعلم ان هذين المبدأين يتلاءمان الى حد كبير مع التصوير القرآني لقيمة الانسان وكرامته.

وقد عرضنا الآيات والروايات التي تتحدث عن حقوق متساوية لبني آدم. كما عرضنا استدلالا عقليا على رجحان هذا المعنى للمساواة على ما دونه. وتوصلنا الى ان مفاد تلك الآيات ، بقرينة الدليل العقلي ، يدعم القول بان المساواة هي الحكم الدائم الثابت. وبنفس القرينة فان الآيات والروايات التي دلت على عدم التساوي الحقوقي وتفوق حقوق الرجال على النساء ، تصنف كأحكام مؤقتة مرحلية ، كانت صالحة لزمنها دون زمننا الحاضر.

بناء على مبنى العدالة المساواتية والتكافؤ الاصلي ، ومع الاخذ بعين الاعتبار التفاوت بين الرجال والنساء في النواحي البيولوجية والسيكولوجية ، فان للجنسين حقوقا متساوية ، لان الانسان كانسان ،

وقبل ان يكون ذكرا أو انثى ، يملك ذات الحقوق التي يملكها اخوه الانسان. هذا الانسان بما هو انسان ، هو صاحب الحق وهو المخاطب بالتكليف وهو حامل الكرامة والامانة والخلافة الالهية ، قبل ان يكون موصوفا بجنس أو لون أو عرق أو طبقة أو دين أو عقيدة سياسية. هذا المبنى اكثر انسجاما مع روح القرآن وموازين الاسلام.

قائمة المراجع

ادريسي ، عاصم: من التفاوت الطبيعي الى فكرة المساواة ، موقع "مؤمنون بلا حدود" (2016) https://www.mominoun.com/pdf1/2016-06/tafawot.pdf

ارسطوطاليس : كتاب السياسة ، ترجمة احمد لطفي السيد ، الدار القومية للطباعة – (القاهرة د. ت.).

ارسطوطاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ، ترجمة احمد لطفي السيد ، دار الكتب المصرية (القاهرة 1924)

افلاطون: جمهورية أفلاطون، دراسة وترجمة فؤاد زكريا، دار الوفاء للطباعة والنشر (الإسكندرية 2004)

اوكين ، سوزان موللر: النساء في الفكر السياسي الغربي. ترجمة امام عبد الفتاح امام ، دار التنوير (بيروت 2009)

البخاري ، محمد بن إسماعيل: صحيح البخاري ، كتاب المغازي ، حديث 4425 ، وزارة الشؤون الإسلامية (الرياض 1997)

بدوي ، عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيرت 1984)

برلين ، ايزايا: ضلع الإنسانية الاعوج ، هنري هاردي ، ترجمة محمد المغيربي ونجيب الحصادي ،المركز القومي للترجمة ، القاهرة 2013

برلين ، ايزايا: الحرية ، تحرير هنري هاردي ، ترجمة معين الامام ، دار الكتاب (مسقط 2015)

بوبر ، كارل: المجتمع المفتوح واعداؤه ، ترجمة السيد نفادي ، دار التنوير (بيروت 1998)

تانسي ، ستيفن ونايجل جاكسون: اساسيات علم السياسة ، ترجمة محي الدين حميدي ، دار الفرقد (دمشق 2017)

تيمية ، أحمد بن: اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم ، تحقيق محمد حامد الفقي ، ط 2 مطبعة السنة المحمدية – (القاهرة 1369)

الجمعية العامة للأمم المتحدة: "الاتفاقية التكميلية لإبطال الرق وتجارة الرقيق والأعراف والممارسات الشبيهة بالرق" ، صدرت في إطار "الامم المتحدة" في 30 أبريل 1957. موقع جامعة مينيسوتا http://hrlibrary.umn.edu/arab/b030.html

الجوزي ، عبد الرحمن بن: الموضوعات ، تحقيق عبد الرحمن عثمان. المكتبة السلفية (المدينة 1966)

الحكيم ، محمد تقي: الاصول العامة للفقه المقارن ، ط2 ، المجمع العالمي لاهل البيت (قم 1997)

الخوئي ، محمد تقي: المباني في شرح العروة الوثقى ، تقرير بحث السيد ابو القاسم الخوئي ، مؤسسة الخوئي الاسلامية 2009

دبيس ، فاطمة آل: 16 طلب فسخ نكاح لعدم تكافؤ النسب خلال عشرة أشهر ، الشرق (17 سبتمبر 2013) http://bit.ly/3r7eiAm

دويكات ، اياد: الوطن قبل المواطنة ، مغرس (01-04-2010) https://www.maghress.com/essanad/2449

الرازي ، محمد بن عمر: تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب ، دار الفكر (بيروت 1981)

الرضي ، الشريف محمد بن الحسين: نهج البلاغة ، شرح الامام محمد عبده ، دار المعرفة (بيروت. د. ت.)

روز ، ستيفن واخرون: علم الاحياء والايديولوجيا والطبيعة البشرية ، ترجمه مصطفى فهمي ، عالم المعرفة (الكويت 1990)

روسو ، جان جاك: خطاب في أصل التفاوت وفي اسسه بين البشر، ترجمة بولس غانم ، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت 2009

روسو ، جان جاك: في العقد الاجتماعي او مباديء القانون السياسي ، ترجمة عبد العزيز لبيب ، المنظمة العربية للترجمة (بيروت 2011)

رولز ، جون (1971): نظرية في العدالة ، ترجمة ليلى الطويل ، الهيئة العامة السورية للكتاب ، دمشق 2011

رولز ، جون: العدالة كانصاف ، ترجمة حيدر حاج اسماعيل ، المنظمة العربية للترجمة (بيروت 2009)

زيد ، بكر ابو: صفة جزيرة العرب ، ط3 ، مطابع اضواء البيان (الرياض 1421هـ)

ساندل ، مايكل: العدالة .. ما الجدير ان يعمل به ، ترجمة مروان الرشيد ، جداول (بيروت 2015)

السلمي، فاطمة: أبرز قضايا عدم تكافؤ النسب في المحاكم السعودية ، موقع الامل (19 مارس 2017) http://alamalnews.org/?p=619

سن ، امارتيا: فكرة العدالة ، ترجمة مازن جندلي ، الدار العربية للعلوم ، (بيروت 2010)

الشيرازي، صدر الدين: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ، ط4 ، دار احياء التراث العربي (بيروت 1990).

الشيرازي، صدر الدين: تفسير القرآن الكريم (قم 1366 هـ.ش.)

شيرنيس ، جوشوا و هنري هاردي: ايزايا برلين ... حياته وفكره ، ترجمة توفيق السيف ، مجلة حكمة (8 ديسمبر 2020) https://go.shr.lc/3eOD1Wc

صباغ ، محمود: "خمسون عاماً على إبطال الرقيق: قصة تجارة العبيد في الحجاز 1855 -1962م. مدونة شخصية 07-سبتمبر-2012
https://mahsabbagh.net/2012/09/07/slavery-in-hejaz/

صحيفة "اخبار 24" (02-مارس-2018) https://bit.ly/3kwyBom

الصفار ، حسن: الكفاءة في الزواج (28-يونيو-2001)
https://www.saffar.org/?act=artc&id=950

الطباطبائي ، محمد حسين: الميزان في تفسير القران ، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات (بيروت 1997)

الطرابلسي ، عبد العزيز بن البراج: المهذب ، مؤسسة النشر الإسلامي (قم 1406 هـ)

العهد الجديد ، رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية ، الأصحاح الثالث. ن. إ. موقع الكتاب المقدس (اطلعت عليه في 26-2-2021)
https://www.enjeel.com/bible.php?ch=3&op=read&bk=48

الغروي ، الميرزا على التبريزي: التنقيح في شرح العروة الوثقى ، تقرير بحث السيد ابو القاسم الخوئي ، ط 3 ، دار الهادي (قم 1410 هـ)

الفتني ، محمد طاهر: تذكرة الموضوعات ، إدارة الطباعة المنيرية (القاهرة 1343

هـ)

فلسفي ، محمد تقي: الطفل بين الوراثة والتربية ، ترجمة فاضل الحسيني الميلاني ، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات (بيروت 2002)

القزويني ، محمد بن يزيد: سنن ابن ماجة (مع تعليقات ناصر الدين الالباني)، مكتبة المعارف (الرياض 1417)

الكاشاني ، محسن: المحجة البيضاء في تهذيب الاحياء. صححه علي اكبر الغفاري ، دار التعارف للمطبوعات (بيروت 1983)

كانط ، ايمانويل (1875) : تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق ، ترجمة عبد الغفور مكاوي ، هنداوي ، وندسور https://downloads.hindawi.org/books/63839518.pdf2020

كديور ، محسن: از اسلام تاريخي باسلام معنوي. موقع شخصي (بهمن 1380 هـ.ش.) http://kadivar.com/?p=1078

الكليني ، محمد بن يعقوب: الكافي ، منشورات الفجر ، (بيروت 2007)

لويد ، دينيس: فكرة القانون ، ترجمة سليم الصويص ، عالم المعرفة (الكويت 1981)

لوينتون ، ريتشارد: البيولوجيا حين تكون أيديولوجيا ، ترجمة أسامة خالد ، القسم الاول. (مدونة شخصية اطلعت عليها في 15 سبتمبر 2018) https://osamakhalid.com/translations/biology-as-ideology/1.html

المجلسي ، محمد باقر: مرآة العقول ، تصحيح محمد علي الاخوندي، دار الكتب الاسلامية (طهران 1408)

محمد ، يحي: العقل والاجتهاد ، موقع "فهم الدين". اطلعت عليه في 23-10-2021. https://www.fahmaldin.net/index.php?id=2096

محمود ، زكي نجيب وأحمد أمين: قصة الفلسفة اليونانية ، مؤسسة هنداوي ، (وندسور- بريطانيا 2018). ن. إ: https://www.hindawi.org/books/84858281/

المسعودي ، علي بن الحسين: التنبيه والاشراف ، مراجعة عبد الله الصاوي ، مكتبة الشرق الاسلامية (القاهرة 1938)

المطرودي ، ابراهيم: المرأة بين يدي الرازي وابن حجر والمناوي ، الرياض العدد 16354 (3 ابريل 2013م) http://www.alriyadh.com/822837

مطهري ، مرتضى: نظام حقوق المرأة في الاسلام ، دار الكتاب الاسلامي (قم 2005)

المظفر ، محمد رضا: اصول الفقه ، ط2 م. الاعلمي للمطبوعات (بيروت 1990)

المعموري ، عبد علي كاظم: تاريخ الأفكار الاقتصادية ، دار الحامد ، عمان 2011

منتظري ، حسين علي: حكومت ديني وحقوق انسان ، اراغون دانش (قم 1429هـ)

مونتسكيو: روح الشرائع ، ترجمة عادل زعيتر ، كلمات عربية للترجمة والنشر (القاهرة 2012)

ميلر ، ديفيد: الفلسفة السياسية ، تمهيد موجز جدا ، ترجمة توفيق السيف ، ن.إ (02-09-2021) https://archive.org/details/david-miller-political-philosophy-arabic/mode/2up

نويمان ، فرانز ليوبولد: البهيموت: بنية الاشتراكية القومية (النازية) وممارستها 1933 -1944 ، ترجمة: حسني زينه ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (بيروت 2017)

Albernethy, George, (ed.), 1959, The Idea of Equality, Richmond: John Knox.

Alcock, John, The Triumph of Sociobiology, Oxford University Press.(New York. 2003).

Arneson, Richard, 'Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal Opportunity for Welfare', Philosophy and Public Affairs, vol. 19, no. 2, 1990, http://www.jstor.org/stable/2265408.

Babeuf, F. & S. Marechal, 1796, "The Manifesto of Equality" in L. Pojman & R. Westmoreland (eds.), 1997, Equality. Selected Readings, Oxford: Oxford University Press .

Bedau, Hugo, "Egalitarianism and the Idea of Equality," in J. R.

Pennock, J. Chapman (eds.), Equality, (New York 1967): Atherton, pp. 3–27.

Benn, Stanley & Richard Peters, Social Principles and the Democratic State, (London 1959): Allen & Unwin ·

Benn, Stanley, 1967, “Equality, Moral and Social,” in P. Edwards (ed.), Encyclopedia of Philosophy, Vol 3, New York: Macmillan.

Bentham, Jeremy, Rationale of Judicial Evidence’, in J. Bowring (ed.), The Works of Jeremy Bentham, (Edinburgh, 1838–43) ,

Bergwerk, Jonathan, Audacious Jewish Lives, Vol. 4, P. 195 (lulu.com) 2020

Brown, Henry, 1988, Egalitarianism and the Generation of Inequality, Oxford: Clarendon.

Capaldi, Nicholas: The Meaning of Equality http://media.hoover.org/sites/default/files/documents/0817928626_1.pdf

Claeys, Gregory: ‘The "Survival of the Fittest" and the Origins of Social Darwinism’, Journal of the History of Ideas, Vol. 61, No. 2 (Apr., 2000), pp. 223-240 http://www.jstor.org/stable/3654026 (Accessed 30-Oct-2021).

Cohen, Gerald (1993), ‘Equality of What? On Welfare, Goods, and Capabilities’, in M. Nussbaum & A. Sen (eds.), The Quality of Life, Oxford: Oxford University Press, pp. 9–29 ·

Cohen,Gerald, On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy, (Princeton University Press, 2011) Oxford.

Coons, John E. & Patrick M. Brennan: By Nature Equal: The Anatomy of a Western Insight, Princeton University Press.(Princeton, NJ. 1999)

Dahrendorf, Ralf, “On the Origin of Social Inequality,” in P. Laslett

& W. G. Runciman (eds.), Philosophy, Politics, and Society, 2nd Series, Oxford: Blackwell, 1962, pp88-109,

Derek, Parfit, ‘Equality or Priority?’, University at Buffalo: 1995, pp 81-125. https://www.buffalo.edu/romanell/blog/equality-or-priority.html

Dworkin, Ronald, , ‘What is Equality? Part 1: Equality of Welfare’ Philosophy & Public Affairs, Vol. 10, No. 3 (Summer, 1981), pp. 185-246, http://www.jstor.org/stable/2264894

Dworkin, Ronald, Taking Rights Seriously, Cambridge: Harvard University Press 1977 .

Dworkin, Ronald, Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality, Cambridge: Harvard University Press. 2000 ,

Dworkin, Ronald,’ Comment on Narveson: In Defense of Equality, Social Philosophy and Policy , Vol. 1, No.1, Autumn 1983 , pp. 24 – 40. https://doi.org/10.1017/S0265052500003307.

Dworkin, Ronald., ‘What is Equality? Part 3: The Place of Liberty’, Iowa Law Review, 73(8–1987)

Elford, Gideon, “Relational Equality and Distribution”, Journal of Political Philosophy, Vol 25, No.4, Dec. 2017, pp.80-99, https://doi.org/10.1111/jopp.12139

Elford, Gideon, 2017, “Relational Equality and Distribution”, Journal of Political Philosophy, Vol 25, No.4, Dec. 2017, pp.80-99, https://doi.org/10.1111/jopp.12139

Elizabeth Anderson, “What Is the Point of Equality?” Ethics, Vol. 109, No. 2 (Jan. 1999), pp. 287-337. https://doi.org/10.1086/233897 .

Feinberg, Joel, (1970), “Justice and Personal Desert”, Law and Philosophy Library, pp. 221–250. https://doi.org/10.1007/978-94-015-9403-5_13

Feinberg, Joel, (1970), “Justice and Personal Desert”, Law and Philosophy Library, pp. 221–250. https://doi.org/10.1007/978-94-015-9403-5_13

Feinberg, Joel, “Non-Comparative Justice,” The Philosophical Review, Vol. 83, No. 3 (Jul. 1974), pp. 297-338, https://www.jstor.org/stable/2183696

Frankfurt, Harry, ‘Equality as a Moral Ideal’, Ethics, Vol. 98, No. 1 (Oct. 1987), pp. 21-43. https://www.jstor.org/stable/2381290

Frankfurt, Harry, 1997, “Equality and Respect,” Social Research, Vol. 64, No. 1, spring 1997, pp. 3-15. https://www.jstor.org/stable/40971156

Gettell, Raymond G, History of Political Thought, (New York, 1924) Century,

Goldstene, Claire, ‘Our Social Darwinists Then and Now’ Inequality, Feb,.22, 2015, https://inequality.org/research/american-social-darwinism/

Google Scholar (accessed 11-Nov-2022) https://scholar.google.com/scholar?cluster=1196002039895979079&hl=en&as_sdt=0,5

Gopi, Rashmi, ‘Idea of Just Desert’ in BPSC-103 Political Theory – Concepts and Debates, Block 3 Unit 8, pp. 97-106, https://egyankosh.ac.in/bitstream/123456789/66930/1/Unit-8.pdf

Gosepath, Stefan, “The Principles and the Presumption of Equality,” in C. Fourie, F. Schuppert, and I. Wallimann-Helmer (eds.), Social Equality: On What It Means to Be Equals, (Oxford University Press2015), pp. 167–185

Habermas, Jürgen, 1983, ‘Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification’, in J. Habermas, 1990, Moral

Consciousness and Communicative Action, tr. C. Lenhardt and S. Weber Nicholsen, Cambridge: MIT Press, pp. 43–115.

Habermas, Jürgen, 1983, 'Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification', in J. Habermas, 1990, Moral Consciousness and Communicative Action, tr. C. Lenhardt and S. Weber, Nicholsen, Cambridge: MIT Press, pp. 43–115.

Hayek, Friedrich A., 1960, The Constitution of Liberty, London: Routledge. pp. 85-102

Hoff, Aliya R.: 'The Galton Society for the Study of the Origin and Evolution of Man (1918–1935)' The Embryo Project Encyclopedia (03-06-2021) https://embryo.asu.edu/pages/galton-society-study-origin-and-evolution-man-1918-1935

Kaldor, Nicholas, , 1939, "Welfare Propositions of Economics and Inter-Personal Comparison of Utility," The Economic Journal, 49: 549–552. https://doi.org/10.2307/2224835

Kaldor, Nicholas, 1939, "Welfare Propositions of Economics and Inter-Personal Comparison of Utility," The Economic Journal, 49: 549–552. https://doi.org/10.2307/2224835

Korsgaard, Christine, 'Two Distinctions in Goodness', The Philosophical Review, Vol. 92, No. 2 (Apr. 1983), pp. 169-195. https://doi.org/10.2307/2184924

Kraynak, Robert P., 'Thomas Hobbes: From Classical Natural Law to Modern Natural Rights', Natural Law, Natural Rights, and American Constitutionalism, 2011, http://www.nlnrac.org/earlymodern/hobbes

Kymlicka, Will, 1990, Contemporary Political Philosophy, Oxford: Clarendon Press

Lippert-Rasmussen, Kasper, Luck Egalitarianism, London 2015: Bloomsbury Academic.

McKerlie, Dennis, ‘Equality and Time’, Ethics, Vol. 99, No. 3, Apr., 1989, pp 475-491, https://www.jstor.org/stable/2380861

Meyer, Lukas, "Intergenerational Justice", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2021), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/justice-intergenerational

Miller, David, Justice for Earthlings, Essays in Political Philosophy, Cambridge (UK): Cambridge University Press 2013 ,

Miller, David, On Nationality, Oxford: Clarendon Press,1995 .

Nagel, Thomas, ‘The Problem of Global Justice’, Philosophy & Public Affairs, Vol. 33, No. 2 (Spring, 2005), pp. 113-147. https://www.jstor.org/stable/3558011

Nagel, Thomas, ‘The Problem of Global Justice’, Philosophy & Public Affairs, Vol. 33, No. 2 (Spring, 2005), pp. 113-147 .

Nozick, Robert: Anarchy, State, and Utopia, (Blackwell 1974) ,

O'Grady, Jane, Professor Sir Bernard Williams, The Guardian, 13 Jun 2003, https://www.theguardian.com/news/2003/jun/13/guardianobituaries.obituaries

Okun, Arthur, Equality and Efficiency: The Big Trade-off, The Brookings Institution)Washington 1975.)

Oppenheim, Felix, 1970, “Egalitarianism as a Descriptive Concept,” in L. Pojman & R. Westmoreland (eds.), 1997, Equality. Selected Readings, Oxford: Oxford University Press, pp. 55–65,

Parfit, Derek ‘Equality and Priority’, Ratio (new series) V o l 3, Dec. 1997, pp. 202-221, p. 213 https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1467-9329.00041

Parfit, Derek, (1995) ‘Equality or Priority?’, University at Buffalo, pp 81-125, https://www.buffalo.edu/romanell/blog/equality-or-

priority.html

'Philosopher and political thinker Sir Isaiah Berlin dies', BBC (Nov., 8, 1997) http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/24540.stm

Pogge, Thomas W., 'Human Flourishing and Universal Justice', Social Philosophy and Policy , Vol 16 , no.1 , Winter 1999 , pp. 333 – 361, https://doi.org/10.1017/S0265052500002351

Rae, Douglas et al., (eds.), 1981, Equalities, Cambridge: Harvard University Press.

Rawls, John, 1993, Political Liberalism, New York: Columbia University Press.

Raz, Joseph, The Morality of Freedom, Oxford: Oxford University Press, 1986

Raz, Joseph, 'On the Value of Distributional Equality', Oxford Legal Studies Research Paper No. 41/2008 (2008). https://scholarship.law.columbia.edu/faculty_scholarship/1553

Robeyns, Ingrid and Morten Byskov, "The Capability Approach", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2021), <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/capability -approach .</

Robeyns, Ingrid and Morten Fibieger Byskov, "The Capability Approach", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2021), https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/capability-approach

Roemer, John E, Equality of Opportunity, Cambridge: Harvard University Press, 1998

Rothstein, Mark A., Legal Conceptions of Equality in the Genomic Age, (2011) retrieved on Sep., 17, 2018. https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3111066/

Scanlon, Thomas, 1996, The Diversity of Objections to Inequality, in T. Scanlon, The Difficulty of Tolerance: Essays in Political Philosophy, Cambridge 2003: Cambridge University Press, pp. 202–218.

Scheffler, S. (2003). What Is Egalitarianism? Philosophy & Public Affairs, 31(1), 5–39. http://www.jstor.org/stable/3558033

Sen, Amartya, 1970, Collective Choice and Social Welfare, San Fransisco: Holden-Day; reprinted Amsterdam 1979 .

Sen, Amartya, 1979, "Equality of What?," The Tanner Lectures on Human Values, Oxford Poverty and Human Development Initiative (OPHI), https://www.ophi.org.uk/wp-content/uploads/Sen-1979_Equality-of-What.pdf

Shaw, George Bernard, The Intelligent Woman's Guide to Socialism and Capitalism, New York: Brentano's Publishers,1928.

Stemplowska, Zofia, 'Rescuing Luck Egalitarianism', Journal of Social Philosophy, Vol. 44, no. 4, Winter 2013, 402–419. https://doi.org/10.1111/josp.12039

Swift, Adam: Political Philosophy, 3rd edn., (Polity 2014),

Temkin, Larry S., 'Inequality', Philosophy & Public Affairs, Vol. 15, No. 2 (Spring, 1986), pp. 99-121, http://www.jstor.org/stable/2265381

Temkin, Larry, 1993, Inequality, Oxford: Oxford University Press.

Thomson, David, 1949, Equality, Cambridge: Cambridge University Press .

Walzer, Michael, 1983, Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality, New York, Basic Books

Westen, Peter, Speaking of Equality: An Analysis of the Rhetorical Force of `Equality' in Moral and Legal Discourse, Princeton University Press, (New Jersey 1990)

Wilson, Edward O., Sociobiology: The New Synthesis, Harvard University Press (Massachusetts 1975)

Wilson, John, Equality, Harcourt, Brace & World, (New York 1966)

Wolff, Jonathan, “Fairness, Respect, and the Egalitarian Ethos,” Philosophy & Public Affairs, Vol. 27, No. 2 (Spring, 1998), pp. 97-122, https://www.jstor.org/stable/2672834

Young, Iris, Justice and the Politics of Difference, Princeton 1990: Princeton University Press.

هذا الكتاب

تنطلق فصول الكتاب من الواقع القائم ، تظل متصلة بهذا الواقع ، تعالجه فلسفيا ، من دون ان تنحبس في تفصيلاته. انها ليست تأملات مجردة او منفصلة عن واقع الحياة ، كما انها ليست وصفا لهذا الواقع او تحليلا لما يجري فيه. فهي تقع بين النظري والواقعي ، تحاول وضع مسار للتفكير في الحلول ، او أرضية فلسفية واخلاقية متينة ، يمكن ان نبني عليها حلولا سياسية لبعض المشكلات ، التي لا يمكن حلها في إطار جدالات المصالح او توازنات القوى التي تشكل الواقع السياسي.